…S ET MOLINA

…TOIRE — DOCTRINES

…UE MÉTAPHYSIQUE

PAR

LE P. TH. DE REGNON

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

PARIS

H. OUDIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

51, Rue Bonaparte, 51

(POITIERS, 4, RUE DE L'ÉPERON, 4)

1883

BAÑES ET MOLINA

BAÑES ET MOLINA

HISTOIRE — DOCTRINES
CRITIQUE MÉTAPHYSIQUE

PAR

LE P. TH. DE RÈGNON

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

PARIS

H. OUDIN ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

51, Rue Bonaparte, 51

(POITIERS, 4, RUE DE L'ÉPERON, 4)

1883

INTRODUCTION

I

Depuis un quart de siècle environ, il s'est produit une grande réaction en faveur de la Scolastique, et N. S. P. le Pape Léon XIII a imprimé à ce mouvement un élan nouveau et une direction magistrale, en proclamant saint Thomas patron des écoles catholiques. C'est là un grand événement, et l'ardeur avec laquelle on se livre à l'étude du Docteur Angélique fait espérer une véritable renaissance des hautes doctrines théologiques et philosophiques.

Mais cette heureuse réaction a donné lieu, comme toutes les réactions, à des exagérations nuisibles ; le zèle a entraîné trop loin les esprits plus ardents que considérés.

On sait que l'école Dominicaine, légitimement fière de saint Thomas, s'est constituée d'office la gardienne de ses doctrines et a pris le nom d'école *Thomiste*. Or qui peut ignorer la puissance des mots ? Bien des gens, sans se préoccuper d'examiner d'abord si le Maître était responsable de toutes les opinions soutenues par les commentateurs de son Ordre, ont cru qu'on ne pouvait mieux faire que d'étudier saint Thomas dans les auteurs thomistes, et l'on s'est déclaré thomiste pour honorer saint Thomas.

Le mot : « Thomisme », pris dans son acception la plus générale, exprime l'ensemble des doctrines propres à l'école Dominicaine. Mais l'histoire des disputes célèbres entre deux ordres religieux a donné à ce terme une signification spéciale, en l'opposant au terme : « Molinisme ». Dans ce sens plus restreint, le Thomisme exprime l'opinion particulière des Dominicains au sujet de l'efficacité de la grâce, du mystère de la prédestination et de la part d'opération divine dans tous les actes humains.

Depuis longtemps les luttes entre le Thomisme et le Molinisme semblaient assoupies. On n'en parlait que peu et pour mémoire dans la plupart des cours de théologie, moins encore dans les cours de philosophie. D'ailleurs, les œuvres apologétiques, les prédications, les catéchismes, les livres de piété, tout l'enseignement des fidèles restait muet sur ces questions; pour dire toute la vérité, je devrais ajouter qu'en fait, l'éducation religieuse était moliniste, sans qu'on y songeât, sans qu'on prétendît prendre parti entre des opinions contraires.

Mais voici que le récent retour au Thomisme a ravivé d'anciens débats. Dans plusieurs écoles de théologie, on remet en honneur le système des décrets prédéterminants, et l'on s'inspire des arguments de Billuart pour battre en brèche le système adopté par la Compagnie de Jésus. Il est donc tout naturel que ces nouvelles attaques aient suscité à Molina de nouveaux défenseurs. Un savant théologien, le P. Schneemann, a fait paraître dernièrement en Allemagne un ouvrage d'une importance

majeure, dont la lecture s'impose à tout théologien qui veut étudier avec impartialité ce grand litige (1).

Pour prouver qu'on ne peut nous reprocher de rallumer des querelles heureusement éteintes et que nous ne faisons qu'user du droit de légitime défense, il suffit de renvoyer à la préface de cet ouvrage. L'auteur y a réuni quelques citations où Molina est traité d'une telle façon que nous taire serait déserter une cause qui touche de très près à l'honneur de notre Compagnie. Du reste, ces nouvelles attaques ne sont pas un mystère pour ceux qui savent quels auteurs thomistes sont maintenant en faveur dans les séminaires, et quel dédain Billuart affecte pour l'école de Molina.

On devrait pourtant faire réflexion qu'il n'est pas prudent de juger uniquement une doctrine d'après ceux qui la combattent.

---

(1) *Controversiarum de Divinæ Gratiæ liberique arbitrii concordiâ, initia et progressus enarravit Gerardus Schneemann, S. J.-Friburgi Brisgaviæ, Sumptibus Herder,* 1881.

Sans suspecter la bonne foi d'un auteur, il y a lieu de craindre que le parti pris ne l'ait entraîné, peut-être à son insu, à présenter l'opinion de l'adversaire sous un jour qui en facilite la réfutation. L'étude du Molinisme dans les auteurs Thomistes est donc insuffisante ; le P. Schneemann apporte, à cet égard, un témoignage remarquable et peu suspect : c'est une lettre familière écrite par un théologien Dominicain qui professait à la fin du dernier siècle (1).

George Albertini rend compte à un de ses amis, Dominicain comme lui, de l'impression produite sur son esprit par la lecture de Molina. Jusque-là, il n'avait connu cet auteur que par ses maîtres Bannésiens. Il avait même combattu ce Molinisme de seconde main dans un dialogue très applaudi par ses confrères. Mais à la lecture du texte authentique : « Me voici, dit-il, de m'étonner et de m'écrier : Miséricorde ! Quelles sornettes on

(1) Schneemann, p. 218.

m'a contées sur cet homme ! Que je périsse, s'il y a dans ses paroles quelque chose qui ressemble à la doctrine qu'on m'a présentée comme venant de lui ! » Puis il ajoute : « D'ordinaire, on ne se fie plus à qui vous a trompé une fois. J'ai donc commencé à douter si la doctrine que mes auteurs attribuaient à saint Augustin et à saint Thomas remontait véritablement à ces grands Docteurs, et ce doute m'a conduit à la conviction dont je vous ai parlé dans ma dernière lettre. »

II

Lorsqu'il ne s'agit que d'un système philosophique, l'arme de discussion est l'argument de raison.

Quant à la théologie, elle est une science de tradition, et le titre de *novateur* est un outrage, dans le style de l'Église. Aussi, pour décrier le Molinisme, ses adversaires le représentent comme une explication sans racine

dans la tradition catholique, comme une *nouveauté* qu'on ne peut rattacher au passé, sinon par des tendances Pélagiennes. Quelques lignes suffisent pour lancer une si grave accusation ; il faut de longues pages pour la réfuter, la seule méthode sérieuse consistant à parcourir toute la chaîne de l'ancienne théologie. Le P. Schneemann n'a pas reculé devant ce labeur, et celui qui voudra le suivre dans cet exposé d'une admirable érudition jugera, je crois, en connaissance de cause, où demeure la tradition, où surgit la nouveauté.

Mais, si la théologie est une science de tradition, elle s'appuie, avant tout, sur l'autorité ; or, dans ce conflit entre deux systèmes opposés, l'autorité est intervenue. La querelle a été évoquée par la Cour de Rome, les papes ont institué à ce sujet des *Congrégations* qu'ils ont voulu présider eux-mêmes.— Quelle a été la décision du Saint-Siège ? Quel a été le jugement définitif du Tribunal Suprême ?

Telle est la question qui domine tout le débat; là est le point où il nous importe

souverainement de connaître la vérité. Tous, il est vrai, doivent avouer que Rome n'a formulé aucune définition dogmatique ni fulminé aucune censure, et que la seule pièce officielle est un renvoi des deux parties, avec même décharge de toute accusation et même obligation de se respecter mutuellement. Cependant, malgré cette injonction, plusieurs histoires parurent bientôt, affirmant que le Saint-Siège s'était prononcé contre Molina. Je sais qu'un pape a déclaré que ces prétendus actes des congrégations *de auxiliis* « ne méritaient aucune foi ». Je sais qu'un Jésuite, le P. Liévin de Meyere, a publié autrefois une réfutation de ces récits malveillants. Mais son livre est oublié, et les jeunes théologiens ne peuvent apprendre cette histoire que dans les ouvrages qu'on leur met entre les mains. Or l'auteur actuellement à la mode, parce qu'il est thomiste et thomiste militant, est le célèbre Billuart, et Billuart, résumant toute la controverse d'après les écrits de son Ordre, affirme que la condamnation de Molina a été

décidée en principe par Paul V, et que la promulgation solennelle de cette sentence n'a été que « suspendue pour un temps » par raison de prudence.

Une telle affirmation, si elle était véridique, constituerait une prévention très grave contre le Molinisme. On ne doit donc pas être étonné que la réapparition de ces vieilles fables ait fait surgir de nouveau une histoire sérieuse des fameuses congrégations. Si l'on n'y veut voir qu'une apologie suspecte de partialité, du moins semble-t-il équitable de comparer entre eux des récits contradictoires.

D'ailleurs l'œuvre du P. Schneemann n'est pas une simple reproduction de livres déjà publiés. L'auteur a mis à contribution une importante histoire due au Père Poussines, jusqu'à ce jour inédite et riche en documents nouveaux (1). Mais ce qui constitue l'intérêt principal de cette œuvre est la publication de deux pièces qui tranchent définiti-

(1) Voir page 160 et la note de la page 238.

vement le débat historique. Par une bonne fortune inespérée, le Père Schneemann a rencontré deux manuscrits originaux, sortis incontestablement de la plume du pape Paul V, et révélant d'une manière authentique dans quel esprit et dans quelles intentions ce Pontife termina le grand procès entre les deux Ordres religieux.

Je le répète donc une dernière fois : personne ne peut plus prétendre être au courant de cette question théologique, s'il n'a étudié le livre du P. Schneemann, ne fût-ce qu'à titre de renseignement. J'ajoute que probablement cette lecture produira sur plus d'un esprit l'effet produit sur l'esprit d'Albertini par la lecture de Molina. Elle détruira bien des préjugés ; du moins, elle apprendra à se défier d'auteurs pris en flagrant délit d'inexactitude.

III

Je ne me proposais d'abord que de rendre compte de ce remarquable ouvrage, afin

d'exciter le désir de le lire. Mais, dans les histoires théologiques, la discussion des théories vient, à chaque instant, se mêler au récit des événements. J'ai donc été entraîné à étudier le fond même des systèmes contraires. Tout en adoptant un plan différent de celui du P. Schneemann, je me sers presque uniquement des documents qu'il a recueillis, et chaque fois qu'on trouvera, dans ce travail, l'indication d'une page sans nom d'auteur, c'est à son ouvrage que je renvoie. Car je serai amplement satisfait, si j'ai pu contribuer à le faire connaître, lire et apprécier.

BAÑES ET MOLINA

LIVRE PREMIER

HISTORIQUE

I

Avant d'engager le lecteur dans le dédale des longues disputes qu'il doit raconter, le P. Schneemann prend soin de déterminer quel est le point principal de contradiction entre les deux écoles. C'est là une précaution très importante. Si les fameuses discussions tenues à Rome n'ont abouti à aucun résultat positif, c'est surtout parce que les deux parties n'ont pu s'entendre sur la question à débattre.

Pour les Dominicains, il s'agissait moins d'une doctrine à éclaircir que d'un livre à condamner.

Ils compulsaient en tout sens la *Concorde* de Molina, afin d'en extraire, de-ci de-là, des propositions censurables, aussi nombreuses que possible, sur toutes les questions qu'embrasse le traité de la grâce. Tactique habile ! Car obtenir la condamnation d'un livre où leurs prédéterminations physiques étaient vigoureusement attaquées, c'était, leur semblait-il, obtenir du même coup l'approbation officielle de leur système. Quant aux Jésuites, tout en défendant l'honneur de Molina contre tant d'attaques, ils soutenaient que toute l'attention devait se concentrer sur une question bien autrement importante en présence de l'hérésie protestante ; que le point vif du dissentiment entre les deux écoles portait sur la manière de concilier l'infaillibilité de la prédestination avec la liberté de la volonté humaine, et que, par conséquent, il fallait circonscrire à cet objet le débat contradictoire.

Ces deux tactiques si différentes ont été franchement avouées par les supérieurs généraux des deux Ordres, lorsque, dans un but de pacification, Clément VIII les mit en présence dans un premier colloque (1).

---

(1) P. 254.

Le Maître Général des Frères-Prêcheurs exposa qu'il n'y avait aucune querelle générale entre son Ordre et la Compagnie de Jésus, et qu'il ne s'agissait, dans cette affaire, que du livre de Molina ; que les Dominicains, gardiens naturels de la doctrine de saint Thomas, avaient dû poursuivre une publication où cette doctrine était attaquée et travestie, mais qu'ils ne supposaient pas que la Compagnie de Jésus tout entière se rendît solidaire des écarts d'un seul homme. En tout cas, les Frères-Prêcheurs ne pourront conserver la paix avec les Jésuites, à moins que ceux-ci ne restent soumis à l'autorité de saint Thomas.

Le P. Acquaviva, Général de la Compagnie de Jésus, répondit : La Compagnie n'éprouve aucune peine à suivre saint Thomas, puisque son Institut le lui assigne pour auteur. Mais, dans la querelle actuelle, saint Thomas est hors de cause. Car, d'un côté, les Jésuites appuient leur doctrine sur des textes formels du saint Docteur, et, d'un autre côté, l'enseignement de Bañes est en opposition avec celui des plus grands théologiens dominicains, dont on ne peut contester le dévouement à saint Thomas. Dans le livre de Molina, il y a deux choses à distinguer : une opinion controversée entre les Jésuites eux-mêmes sur les forces naturelles

du libre arbitre, et une doctrine que tous les théologiens de la Compagnie admettent pour expliquer la concorde entre l'efficacité de la grâce et la liberté humaine. Tous, nous soutenons que les prédéterminations physiques de Bañes entravent la liberté ; tous, nous affirmons que la grâce est donnée de telle sorte qu'il dépend toujours du libre arbitre d'y consentir ou de n'y pas consentir. Si les Dominicains admettent ces deux propositions, la querelle est assoupie ; s'ils les attaquent, tous, nous nous levons pour les défendre.

C'est ainsi que chaque parti prétendait rester campé sur un terrain favorable, et provoquait l'adversaire à y porter la lutte. Clément VIII trancha le différend en faveur des Dominicains, et les discussions s'établirent sur toute la doctrine de Molina. Son livre fut donc retourné dans tous les sens; chaque phrase, chaque mot furent examinés comme à la loupe par des yeux ennemis. Puis-je regretter une rigoureuse inquisition qui a tourné finalement à la gloire de Molina ? Son livre est le seul, on peut bien le dire, qui ait eu cet honneur, d'avoir été soumis par le Saint-Siège à un examen répété jusqu'à satiété, d'avoir été discuté pendant quatre-vingt-cinq séances en présence du successeur de saint Pierre, et d'être sorti d'une telle

épreuve sans un blâme, sans une correction quelconque. Si jamais on peut suivre une doctrine *inoffenso pede*, c'est bien celle d'un tel livre. J'ajoute même que la défaveur dont la *Concorde* était l'objet dans l'esprit de Clément VIII, discrédit dont nos adversaires font tant d'éclat, tourne à la justification de Molina. Car, si le Pape était personnellement enclin à censurer; si déjà, comme on le prétend, la bulle de condamnation était rédigée; si, humainement parlant, rien ne pouvait plus en empêcher la fulmination, il nous est permis alors, pour expliquer le résultat négatif, de recourir à l'intervention divine qui protège le Pontife Romain contre l'erreur, et d'attribuer le silence du Pape à cette raison suprême qu'invoquait Bellarmin pour prédire que Molina ne serait pas condamné par l'autorité infaillible (1).

---

(1) Tiraboschi a fait un raisonnement semblable à propos de la condamnation de Galilée, et donné ainsi, il y a déjà longtemps, la meilleure réponse aux objections que l'on veut tirer de cette affaire contre l'infaillibilité pontificale. « Il faut plutôt, dit-il, admirer la providence de Dieu sur l'Église. Car, dans un temps où la plupart des théologiens tenaient fermement que le système de Copernic était contraire aux saintes Écritures, Dieu n'a pas permis que l'Église prononçât à cet égard un jugement solennel. » Tiraboschi, *Storia della letteratura Italiana.* Tome VIII, Append., p. 346.

Les Jésuites furent donc contraints d'accepter le combat sur un terrain choisi par leurs rivaux. Mais il n'en est pas moins vrai qu'Acquaviva avait nettement précisé la question importante. Aujourd'hui que les passions sont calmées, et que les cendres de tous les disputants sont refroidies, il ne s'agit plus de savoir si Molina doit être ou ne pas être flétri, ou si du moins on peut relever dans son livre quelque expression répréhensible. Ce qui préoccupe les théologiens actuels, c'est uniquement le choix entre les systèmes qui portent les dénominations malencontreuses de Thomisme et de Molinisme. En d'autres termes, et pour prendre la disjonctive posée par Acquaviva, faut-il admettre que « Dieu prédétermine d'avance la volonté humaine à chacun de ses actes par une prémotion toute-puissante qui entraîne nécessairement le consentement » ? Ou bien faut-il reconnaître que « la grâce actuelle n'est pas efficace de soi et par sa nature, et par conséquent n'obtient pas nécessairement l'acte auquel elle pousse (1) » ? Encore une fois, là est le nœud, là est la question dégagée de toutes ambages et de toute subtilité de plaideurs. Suivant qu'on se prononcer-

(1) P. 246.

cera dans un sens ou dans un autre, on donnera des solutions différentes aux grandes questions de l'infaillibilité de la prédestination, de l'efficacité de la grâce et du rôle de la liberté humaine.

Le P. Schneemann présente le même problème sous une autre forme, qui est celle même où il a été débattu pendant les congrégations *de Auxiliis*. D'où vient la différence entre la grâce *suffisante*, c'est-à-dire la grâce qui n'obtient pas son effet, et la grâce *efficace*, c'est-à-dire la grâce à laquelle consent le libre arbitre? Cette différence consiste-t-elle soit dans la nature même de la grâce efficace, soit dans quelque prémotion physique qui l'accompagne et qui triomphe des résistances? Au contraire, dépend-il véritablement du libre arbitre que la même grâce, avec même nature et même énergie, *entitative eadem*, disent les scolastiques, soit ou bien suffisante, ou bien efficace? En d'autres termes, Dieu prédestine-t-il un homme, en lui donnant une grâce qu'il *fait* efficace, ou en lui donnant une grâce qu'il *sait* efficace?

Notre auteur expose à grands traits les deux réponses, en soumettant chacune d'elles aux objections des adversaires. C'est une grande et large étude, qui prépare le lecteur à comprendre l'histoire.

II

Quand Bañes fit son éclat contre Molina, il se posa en champion de saint Augustin et de saint Thomas, et, depuis lors, le principal grief qu'on formule contre la doctrine du Jésuite est d'être en contradiction avec l'enseignement de ces deux incomparables docteurs. Grand reproche, qui dispense d'aborder la discussion de fond, et qui, en même temps, a cet avantage d'impressionner puissamment les âmes candides ; mais, il faut le reconnaître, accusation considérable, si elle était motivée, puisque la théologie est une science qui s'appuie sur la tradition des docteurs de l'Église.

Force donc a été au P. Schneemann de faire remonter ses études d'histoire théologique jusqu'à saint Thomas et jusqu'à saint Augustin lui-même. Il lui a été facile de démontrer que ni l'un ni l'autre de ces deux génies n'avait connu les prédéterminations physiques de Bañes. Par le choix des témoignages en faveur du libre arbitre, par l'explication des textes dont on se prévaut, il justifie Molina des accusations ennemies. Mais,

tout en rendant hommage à la judicieuse érudition qu'on admire dans cette discussion, et tout en recommandant au lecteur l'étude attentive de ces pages, j'exprimerai cette opinion personnelle que la doctrine de chacun de ces grands hommes exigerait plus d'un chapitre pour être exposée avec l'ampleur qui convient.

Saint Augustin est surtout un polémiste. C'est le glaive de Dieu dans cette terrible bataille que les hérésies conjurées livrèrent à l'Église à peine sortie des catacombes. Tantôt ce glaive frappe les Manichéens, tantôt les Donatistes, tantôt les Pélagiens. Toujours l'ardent soldat de la foi pousse droit contre l'erreur la plus menaçante, sans paraître se préoccuper des autres ; d'où l'importance, pour juger d'un coup, de savoir quels adversaires il atteint. Certes, les plus beaux triomphes de saint Augustin lui ont fait décerner, par l'Église reconnaissante, le titre de Docteur de la grâce ; mais, dans ses œuvres contre les Pélagiens, il faut encore distinguer entre les dogmes qu'il établit et les explications qu'il en donne ou les arguments par lesquels il les défend. Les Papes et les conciles ont confirmé ses conclusions dogmatiques, sans prétendre consacrer chaque phrase de ses volumineux traités. Pour se convaincre, en effet, qu'on ne

doit pas s'attacher aveuglément à chacune des opinions de saint Augustin, il suffirait de remarquer que ce Docteur est resté hésitant sur plusieurs propositions aujourd'hui mieux établies, par exemple, sur la volonté réelle de Dieu par rapport au salut de chaque homme, ou encore sur l'origine des âmes par création immédiate.

Le mérite de la foi d'Augustin fut de ne s'être jamais laissé arrêter par ces obscurités, lorsqu'il s'agissait de défendre la doctrine de l'Eglise sur la grâce. Mais aussi le crime de l'infidélité janséniste fut de s'attacher opiniâtrement à quelques expressions obscures de saint Augustin, sans admettre qu'on les discutât dans la lumière des enseignements de l'Eglise. Procédé criminel, parce qu'il opposait à l'Eglise un fils dévoué de l'Eglise; mais, en même temps, procédé déraisonnable, parce qu'il adhérait obstinément à un témoignage humain. Dieu me garde de donner lieu à un rapprochement odieux, qui n'est pas dans ma pensée ! Mais, je ne puis m'empêcher de signaler combien il serait étroit de réduire toute la tradition à un seul docteur, fût-il un Augustin ou un Thomas, et combien il serait peu théologique de décider les questions par cet argument sommaire du dominicain la Nuza : La doctrine des FF. PP. est celle

de S. Thomas. On doit la recevoir, même quand on ne l'approuve pas (1).

Mais s'il est nécessaire de distinguer entre la doctrine de saint Augustin comme défenseur du dogme catholique et ses opinions comme docteur privé, il faut pourtant reconnaître que ce puissant génie avait établi quelque synthèse dans tout son enseignement. On reste libre d'admettre ou de ne pas admettre son système, mais du moins il faut l'étudier avec soin. Les théologiens jésuites n'en ont peut-être pas tenu assez compte, et voilà pourquoi leurs adversaires les attaquaient toujours sur un point où ils n'étaient pas préparés à la défense.

Pour dire toute ma pensée, j'imagine que, dans cette guerre de textes, Bannésiens et Molinistes n'interprétaient pas toujours saint Augustin d'une façon exacte. En effet, tout système théologique s'appuie plus ou moins sur un système philosophique. Or le docteur d'Hippone était Platonicien, et tous les théologiens du XVIe siècle étaient Péripatéticiens. Peut-on s'étonner, après cette simple remarque, que les

---

(1) P. 195. Comment ceux qui se font gloire de jurer toujours sur la parole de S. Thomas observent-ils l'ordre qu'il donne de ne jurer sur la parole d'aucun homme? I. q. 1. a. 8. ad 2um.

Thomistes aient attaché à certaines phrases de saint Augustin un sens auquel il n'avait jamais songé, ou que les Jésuites aient eu quelque peine à faire accorder avec leur système les sentences augustiniennes? Peut-être même on pourrait montrer que toute la doctrine de saint Augustin repose sur une notion de la *moralité* toute différente de la notion péripatéticienne. Voilà pourquoi celui qui me semble avoir le mieux compris le Docteur de la grâce est un autre grand Docteur, venu avant qu'Aristote ait obtenu la prépondérance dans la Scolastique. Lorsqu'on a appris de saint Anselme la distinction entre l'amour inné du bien-être et l'amour infus de la justice, lorsqu'on a compris que Dieu donne gratuitement la justice et que le rôle du libre arbitre se borne à garder ou à perdre ce don, alors on lit saint Augustin avec facilité, et l'on éprouve à le lire cette joie de l'intelligence satisfaite que saint Anselme promet à ses propres lecteurs, après l'avoir goûtée lui-même (1).

---

(1) S. Anselme explique sa doctrine dans l'ouvrage intitulé : *De Concordia præscientiæ et prædestinationis, necnon gratiæ Dei cum libero arbitrio.* Par le titre seul, on voit qu'il s'agit précisément et formellement de notre question. J'engage les Bannésiens à y chercher leur théorie des décrets prédéterminants.

III

Saint Thomas exigerait, lui aussi, une longue étude, sans parti pris de l'attirer dans un sens ou dans un autre. J'avoue qu'il m'est difficile d'admettre avec le P. Schneemann (1) que tout ce que dit saint Thomas de la coopération divine se réduise à un simple concours simultané, tel que l'entend Suarez. Là encore, les Dominicains avaient la partie belle contre les Jésuites, en accumulant les textes où le Docteur Angélique affirme une motion divine tombant sur la faculté humaine. Mais, d'un autre côté, il a été facile au P. Schneemann de prouver que jamais saint Thomas n'a connu les prédéterminations physiques, et que Bañes détourne de leur sens naturel les textes dont il se prévaut (2).

Mais, sans recourir à une discussion de textes que je réserve pour plus tard, on peut déjà invoquer contre les interprétations thomistes un argument, à la vérité extrinsèque, mais bien

(1) P. 55. — (2) P. 83.

concluant. Lorsqu'on attribue à un philosophe de génie une théorie qui aboutit logiquement à une difficulté considérable, on doit toujours supposer que cette haute intelligence a vu la difficulté, et que, l'abordant de front, il l'a exposée clairement et résolue directement. Or, nulle part, dans les œuvres de saint Thomas, on ne trouve mentionnée d'une manière explicite la difficulté énorme qu'éprouvent les Bannésiens à sauvegarder la liberté humaine. Cette difficulé n'a pas été soupçonnée par saint Thomas. Donc elle n'existe pas dans sa théorie de la coopération divine. Donc cette théorie est différente du système qu'on lui attribue.

Cet argument constitue une fin de non-recevoir, dont les Bannésiens doivent triompher avant de s'attribuer le titre de Thomistes.

Plus écrasant encore est l'argument que le P. Schneemann puise dans l'histoire de la théologie.

Les Bannésiens en appellent toujours à saint Thomas contre les « nouveautés » de Molina. Eux seuls comprennent la doctrine de saint Thomas, car c'est à leur Ordre qu'est échue la mission de conserver intact ce trésor. — Je le veux bien. Mais alors on doit trouver dans l'école dominicaine une tradition non interrompue, interprétant constamment le Maître

comme vous le faites. Que dire, si l'on constate que cette tradition n'a jamais existé? Vous faites appel à la tradition contre la nouveauté : vous avez raison. Mais que conclure, si l'on découvre une tradition constante, universelle, qui vous soit contraire? A qui s'appliquera le titre de novateurs? Pourrez-vous être blessés qu'on vous refuse le nom de Thomistes, et qu'on ne tolère au plus que celui de *Néothomistes ?*

J'engage à lire cet exposé conçu d'une manière à la fois large et didactique Il est divisé en époques distinctes au point de vue théologique. C'est d'une bonne méthode; car les controverses n'ont pas le même objet avant et après l'apparition d'une hérésie nouvelle; les dogmes s'éclaircissent par une définition conciliaire, le langage lui-même devient plus précis par la discussion. Ainsi, par rapport au libre arbitre, autres étaient les préoccupations avant et après Baius et Calvin. De même encore, les mots : *grâce efficace*, ont eu plusieurs significations, et il est nécessaire, lorsqu'on les rencontre dans un texte, de tenir compte de l'époque (1).

---

(1) Voir, en particulier, une double signification de ces mots expliquée par le Dominicain *Henricus Gorcumiensis*,

Ici le P. Schneemann déploie une richesse incomparable de témoignages, passant en revue tous les anciens théologiens, et spécialement ceux de l'Ordre de saint Dominique (1). Tous, surtout après l'apparition du protestantisme, parlent le langage moliniste bien avant Molina, soit pour défendre le libre arbitre, soit même pour établir une prédestination à la gloire postérieure à la prévision des mérites. Mais ce qu'il faut surtout remarquer, c'est que tous prétendent s'inspirer de saint Thomas, et que tous l'interprètent dans ce sens. Quiconque parcourra cette longue chaîne de témoignages devra conclure avec ce Dominicain, Bannésien converti, que nous avons déjà cité : « Avant les controverses entre les Jésuites et les Dominicains, les ordres célèbres de saint Dominique et de saint François, qui occupaient presque toutes les chaires et dirigeaient la plupart des universités, avaient en horreur les décrets *antécédents et prédéterminants*..... Qu'en conclure ? ou que les anciens Thomistes ne comprenaient pas la doctrine du Maître, ou que nos modernes l'interprètent mal. Mais, d'ordinaire, le fleuve roule une eau d'au-

---

auteur du *Supplément de la Somme de saint Thomas*. Schneemann, pp. 103 et 104.

(1) P. 98. *De vetere scholâ S. Thomæ.*

tant plus pure qu'il est encore plus voisin de sa source (1). »

IV

Vraiment les Bannésiens ont été bien mal inspirés en invoquant l'argument de tradition. Non seulement cet argument leur enlève saint Thomas, mais il les met dans un grave péril.

On le sait, c'est une règle universellement admise que les expressions employées dans les définitions conciliaires doivent s'entendre dans le sens consacré par l'usage, et cette règle n'est que l'application de l'argument de tradition. Pour comprendre la portée des définitions du concile de Trente au sujet de la grâce et du libre arbitre, il importe donc souverainement de savoir dans quelles doctrines avaient été nourris les évêques et les théologiens du concile. Sans doute, les Pères de Trente ont rendu à saint Thomas le plus glorieux hommage, en plaçant sa *Somme* à côté de l'Ecriture sainte. Mais l'étude critique qu'ont provoquée si malencontreusement les prétentions Bannésiennes nous

(1) P. 125.

apprend comment la doctrine de saint Thomas était entendue de ceux que la Providence destinait à être les instruments du Saint-Esprit.

La règle dont je parle est si connue, son importance est si incontestée, que Réginald, auteur bannésien, s'est efforcé de ranger dans son parti un certain nombre de théologiens du concile. Mais il a eu tort de les citer. Car le P. Schneemann, discutant un à un tous ces noms, montre que tous soutenaient sur l'efficacité de la grâce la doctrine que les Molinistes n'ont fait que maintenir (1).

J'admettrai pourtant, si l'on veut, que parmi les théologiens réunis à Trente, il s'en rencontrait quelques-uns qui pensaient comme Bañes. Car, à en croire Sarpi, son opinion fut discutée au sein du concile (2). Mais, chose curieuse ! toujours d'après Sarpi, historien peu suspect de molinisme, cette discussion s'engagea entre Dominicains. Or le célèbre Dominique Soto affirma « qu'aucune motion divine ne *suffisait* par elle-même ; que la motion à laquelle la volonté consentait devenait *efficace* par le fait même du consentement ; que, si le consentement n'avait pas lieu, la motion restait sans effet, non

(1) P. 140 et seq.
(2) P. 130

par quelque défaillance de la vertu divine, mais par un défaut de concours humain ». Sarpi ajoute que cette doctrine prévalut : *Sotum causam sic impugnatam obtinuisse.* N'est-ce pas avouer, comme le P. Schneemann le remarque justement, qu'avant Bañes et Molina le débat entre le néothomisme et le molinisme a pris naissance dans le concile même, et que cette dernière doctrine a été victorieusement défendue par le dominicain Dominique Soto, principal théologien et *orateur* attitré de l'Ordre de saint Dominique ? Que si l'on ne veut voir là qu'une première escarmouche, on doit du moins reconnaître qu'elle emprunte aux circonstances une singulière gravité, et qu'elle donne lieu aux réflexions suivantes :

Pendant le concile de Trente, l'attention était donc éveillée sur ce point doctrinal. On avait donc cette question présente à l'esprit, en préparant les décrets sur la grâce et le libre arbitre. C'est donc après débat contradictoire qu'on a maintenu l'ancienne doctrine, et, par conséquent, les règles d'interprétation conciliaire demandent qu'on entende suivant cette doctrine le fameux décret de la sixième session, où il est défini que la volonté peut résister à la grâce.

Personne, je pense, ne méconnaîtra la gra-

vité de telles réflexions, d'autant que le récit de Sarpi est confirmé par des témoignages plus autorisés. Dans un mémoire adressé au Souverain Pontife, Bellarmin affirme que les actes du concile gardés au château Saint-Ange relatent ce qui suit: « Dans une conférence de théologiens qui précéda la sixième session, deux religieux exposèrent ce système de la prédétermination du libre arbitre. Mais il fut mal accueilli, parce qu'il ne parut pas bien catholique, *quòd non videretur valdè catholicum !* et le décret fut formulé suivant l'opinion commune des autres théologiens (1) ».

A ce témoignage d'un cardinal Jésuite, on peut ajouter celui d'un Dominicain, archevêque et maître du sacré Palais, d'après lequel la doctrine que plus tard Bañes a soutenue « avait été soigneusement examinée par les Pères du concile et rejetée comme moins probable » (2).

Nous n'avons pas le droit d'être plus pressants que le Saint-Siège dans l'explication d'une définition conciliaire, et de contraindre les Bannésiens, sous peine d'anathème, à l'entendre comme nous. Mais nous pouvons bien trouver étrange qu'on accuse Molina d'avoir inventé

(1) P. 131.
(2) P. 131.

une doctrine qui était traditionnellement admise avant et pendant le concile de Trente, et qui a guidé les Pères dans leurs définitions dogmatiques. C'est le cas de répondre comme l'agneau de la fable :

Comment l'aurais-je fait, si je n'étais pas né ?

Et vraiment on se demande ce qui aurait poussé les Jésuites à cette entreprise d'innovation. Homme d'action, saint Ignace n'estimait la science qu'en tant qu'elle est utile ; aussi a-t-il enjoint à ses enfants de s'attacher à la doctrine sûre et *commune*. Ceux-ci, fidèles à la recommandation de leur Père, ont suivi l'enseignement universellement admis de leur temps. Pourrais-je passer ici sous silence le témoignage du grand Sorboniste Isaac Habert ? « C'est, dit-il, dans l'école de Paris que les PP. Jésuites ont appris. C'est le sein fécond de cette école qui a donné à leur doctrine naissance, berceau, lait maternel. Ces Pères aiment à le reconnaître et à en tirer honneur (1). » Oui, j'aime à le redire à mon tour, Paris a cette double gloire d'avoir fourni à la Compagnie sa patrie d'origine et les doctrines qui lui sont les plus propres : double lien qui rattache, par l'affection et la reconnnaissance, notre Ordre à Paris et à la France.

---

(1) P. 161.

Les enfants d'Ignace n'ont donc jamais eu que la prétention de suivre l'enseignement traditionnel. S'ils se sont surtout préoccupés du dogme de la liberté, c'est la conséquence de leur vie militante. Placés en face des protestants allemands et des Baïanistes belges, ils durent défendre contre l'erreur les dogmes spécialement attaqués, et ils ont usé pour cela des mêmes armes que les Dominicains combattant au même front de bataille.

Mais, pour en finir une bonne fois avec ce mot de *novateurs*, grave injure en théologie, je propose des juges qu'on ne peut récuser.

En 1551, c'est-à-dire près de 40 ans avant l'apparition du livre de Molina, Pierre Soto (1), Dominicain favorable aux opinions dont Bañes devait être le coryphée, écrivait en gémissant : « Je vois de nombreux catholiques, et *en particulier presque tous ceux qui sont connus par leurs écrits contre les hérétiques,* estimer qu'on ne peut accorder les deux dogmes qui concernent le libre arbitre et la nécessité de la grâce, à moins d'admettre, d'une part, que la grâce divine, dont on a besoin pour se convertir, est présente à tous et n'est refusée à personne ; et, d'autre part, que,

(1) Il ne faut pas confondre Pierre Soto avec le célèbre Dominique Soto très opposé à l'opinion bannésienne.

cette grâce étant donnée, il reste libre à chacun, en vertu même de la force et de la nature du libre arbitre, d'en user ou de la repousser ». — Je le demande, n'est-ce pas là le molinisme le plus libéral ? Hé bien ! Pierre Soto, après avoir cité, parmi les soutenants de cette doctrine, de grands noms et *la Faculté tout entière de Paris*, conclut ainsi : « Les choses en sont à un tel point que l'Église tout entière semble déjà entraînée à cette doctrine, et plusieurs même interprètent les décrets du concile de Trente comme si ce point y avait été spécialement défini (1) ».

Voilà pour répondre à ceux qui accusent Molina d'innovation.

Et maintenant veut-on savoir comment Bañes a été jugé par quelques Dominicains de son temps ?

C'est le Dominicain Medina, professeur à Salamanque en même temps que Bañes, qui taxe de nouvelle et inouïe, *nova et inaudita*, une opinion de celui-ci sur la justification, opinion déduite logiquement de son système (2).

C'est le Dominicain Fr. de Araujo, professeur, lui aussi, à Salamanque, quelques années après la

(1) P. 135.
(2) P. 201-202.

mort de Bañes, qui écrit: « J'admire comment certains théologiens novices, dont beaucoup suivent sans examen les opinions de leurs maîtres, prétendent qu'on ait en eux une foi si vive que, venant après eux, nous soyons tenus de croire leur prédétermination physique de la volonté humaine, bien qu'on ne la trouve ni dans les conciles, ni dans les Pères, et qu'on n'y parvienne que par un raisonnement fallacieux (1) ».

Les Bannésiens s'offusquent de l'appellation de *Néothomistes*. Mais un Dominicain, enseignant à la Minerve peu après la mort de Bañes, Jean Gonzalès Albeda, les appelait déjà « les jeunes Thomistes », *juniores Thomistas*, et il les combattait en s'appuyant sur l'autorité de « la vieille école (2) ».

V

Il n'est guère possible que l'exposé précédent n'ait pas soulevé une grosse difficulté dans l'esprit du lecteur. Si la doctrine moliniste était

---

(1) P. 214.
(2) P. 215.

universellement admise, comment a-t-on traîné Molina comme un novateur à la barre du Saint-Siège ? Si le système de Bañes a été repoussé à sa naissance par les Dominicains les plus marquants, comment s'est-il opéré en quelques années un revirement tel que l'Ordre tout entier de saint Dominique ait pris fait et cause pour les décrets prédéterminants ?

Cette difficulté arrêtera, j'en conviens, l'âme assez débonnaire pour croire que les doctrines se débattent uniquement dans le champ de la froide raison, avec les seules armes de la logique. Mais elle embarrassera moins celui qui se rappelle cette sentence d'Aristote que « la raison est la faculté du pour et du contre », et cet enseignement de saint Thomas, que l'intelligence est souvent fixée par la volonté. C'est que la passion a plus d'influence que la logique sur le commun des hommes ; rien n'est plus agissant que l'esprit de parti ; la violence est un moyen de succès, même dans les débats de l'esprit.

Il appert, en effet, par l'histoire, que la grande discorde théologique qui nous occupe prit sa source dans une certaine prévention de quelques Dominicains espagnols contre la Compagnie de Jésus.

Ignace de Loyola n'avait pas été nourri dans un cloître, mais dans un camp. Converti, il ne

prétendit pas augmenter le nombre des couvents, mais lever une compagnie de prêtres soldats, comme le prouve le nom qu'il donna à son Ordre. Pour approprier ses constitutions à cette fin militante, il dut s'écarter en plusieurs points des lois communément admises dans les autres ordres, par exemple relativement à l'office du chœur, à la solennité des vœux, au mode d'élection des supérieurs. On nous permettra, à nous ses enfants, d'attribuer ces modifications, non pas simplement au génie pratique de notre saint fondateur, mais à une direction positive de la Providence. Car nous voyons les congrégations actuelles copier nos constitutions, et le Saint-Siège imposer à d'anciens ordres certains points de notre législation intérieure.

Mais ces *nouveautés* furent mal accueillies par les Dominicains d'Espagne. Si, dans son chef-d'œuvre théologique, le célèbre Melchior Cano a contesté au Saint-Siège l'infaillibilité dans l'approbation des ordres religieux, c'est, dit-on, par hostilité contre l'Ordre récemment approuvé. Bañes, malgré la bulle : *Ascendente Domino*, enseignait publiquement que la solennité des vœux est essentielle à l'état religieux, et lorsque le Nonce Apostolique le rappelait au respect des décisions pontificales, il s'abritait sous l'au-

torité de saint Thomas comme dans un refuge inviolable (1).

Une fois l'hostilité déclarée, on surveilla d'un œil ennemi toutes les paroles et les démarches des Jésuites, car on avait des revanches à prendre. Faut-il s'étonner qu'on se soit groupé rapidement autour d'un théologien autant renommé par son savoir que par son antipathie pour l'Ordre *nouveau ?* Bañes en appelait toujours à saint Thomas, et saint Thomas est la gloire de l'Ordre. Les Frères-Prêcheurs avaient droit d'être fiers de leurs longs services dans l'Eglise, et Bañes se posait en champion de cet honneur. Il s'irritait lorsque le Saint-Siège tenta d'étouffer les discordes de doctrine, en imposant le silence aux deux partis ; il s'insurgeait contre cette égalité dans les conditions imposées. « Grâce à ce décret, disait-il, les théologiens de la Compagnie se glorifient et se vantent d'avoir été mis de pair avec nous qui avons porté le poids du jour et de la chaleur (2) .»

Ainsi, des théories abstraites prenaient peu à peu un corps de chair et de sang. Un problème de pure théologie se transformait en cette

---

(1) P. 197.
(2) P. 198.

question brûlante : Lequel des deux ordres l'emportera ?

On viendrait me montrer, pièces en mains, que les Dominicains n'ont pas été les seuls à subir l'influence de l'esprit de corps, que je n'en serais pas surpris. Il est fort possible, bien que je n'en connaisse pas la preuve, que certains Jésuites aient été entraînés en quelque chose par la jactance espagnole, et se soient échappés en quelques-unes de ces saillies si naturelles à une vie qui commence à se sentir forte. En tout cas, des prétentions blessantes ne rendraient que mieux explicable le zèle des confrères de Bañes à soutenir le vaillant chevalier de saint Thomas et de l'honneur dominicain.

Or, en ce temps-là, il y avait diversité d'enseignements dans les ordres rivaux. A Salamanque, Bañes, réunissant en corps de doctrine certaines conceptions auxquelles entraînait déjà le formalisme régnant dans son école, fondait son système des « décrets prédéterminants » et, selon sa coutume, plaçait ses opinions sous l'égide de saint Thomas (1).

A Coïmbre, Molina enseignait « la science moyenne ». Si ce mot était de lui, la doctrine exprimée était déjà soutenue dans la Compagnie,

---

(1) P. 200.

à Louvain par Bellarmin et Lessius, à Ingoldstadt par Grégoire de Valentia, à Salamanque même par Prudence de Montemayor. Le maître de cette brillante école avait été le Jésuite portugais Pierre Fonseca, le plus grand métaphysicien qu'ait enfanté la Compagnie de Jésus, le même qui, tiré de sa chaire et contraint de s'asseoir dans les conseils de l'État, mérita du Portugal reconnaissant le titre de Père de la Patrie. A ce grand homme revient en propre la gloire d'avoir réuni dans une même synthèse les principes, admis de tous, touchant la Prédestination et la liberté humaine. Ce fut là pour la science théologique un grand progrès, un légitime progrès conformément à la règle : *non nova, sed nove;* et ces deux mots, unis ensemble, protègent Fonseca contre l'épithète de *novateur* et attestent ses droits au titre de *rénovateur*. Quant à Molina, son nom est resté attaché à cette belle théorie, parce que son livre a servi de bouclier pour la défendre.

Les deux enseignements opposés devaient nécessairement se heurter, et c'est par une attaque de Bañes contre Molina que se produisit un choc d'où résulta tant d'agitation. Je me contenterai d'esquisser à grands traits les phases principales de cette longue guerre, et je renvoie pour un récit complet au livre du

P. Schneemann. La lecture de son ouvrage, j'en préviens, est peu attrayante, soit parce que cette histoire se trouve fatalement engagée dans un dédale de marches et de contremarches, soit parce que le narrateur est arrêté à chaque pas par la discussion de faits contestés ou d'allégations inexactes Mais, je le répète encore une fois, on ne peut pas apprécier cette querelle en parfaite connaissance de cause, si l'on n'a pas étudié ce sérieux ouvrage.

A regarder les choses de loin, on se figure trop aisément que le calme a entouré ces graves assises de la pensée. Mais une phrase du P. Schneemann suffit pour dissiper une illusion aussi naïve : « Il se fit, dit-il, une grande agitation en Espagne, où, de jour en jour, plus de religieux, de prêtres et même de laïques prenaient parti dans cette querelle. Il n'était personne qui ne disputât sur l'efficacité de la Grâce, comme nous lisons qu'au temps d'Arius on le fit sur l'éternelle naissance du Christ, comme nous avons vu de nos jours disputer sur l'Infaillibilité Pontificale (1) ». Ces quelques mots nous préparent à rencontrer dans notre histoire des intrigues, des habiletés de tactique,

---

(1) P. 275.

des sourdes menées, des influences politiques, des exagérations dans les deux sens, et surtout ces dévouements ou ces animosités aveugles qui s'attachent aux noms plus qu'aux choses. Mais ces imperfections et ces misères ne doivent ni nous étonner ni nous scandaliser. Car Dieu a souvent permis des dissentiments entre ses plus grands saints, pour nous rappeler que tous gémissent ici-bas sous le fardeau de la corruptibilité. Le P. Schneemann ajoute une agréable pensée : « Dieu, dit il, travaille avec un soin jaloux les ordres religieux qui sont les pierres précieuses de son Église, et l'on sait que les diamants se polissent l'un sur l'autre (1) ».

VI

A s'en tenir aux grandes lignes de cette histoire, on trouve d'abord (2) Molina publiant la *Concorde* en Portugal, *avec l'approbation d'un censeur Dominicain ;* Bañes se jetant aussitôt à l'encontre, agissant par ses amis et ses

(1) P. 193.
(2) P. 238 et seq.

mémoires sur les inquisiteurs de Portugal et d'Espagne, redoublant d'ardeur lorsque le livre qu'il poursuit envahit l'Espagne avec toutes les autorisations officielles, et promettant à ses amis que la doctrine des Jésuites serait bientôt proscrite ; l'hostilité entre les deux écoles devenant publique, s'irritant par des disputes solennelles où l'on se renvoie les accusations de Pélagianisme et de Calvinisme, et l'opinion s'agitant à ce point que l'Inquisiteur d'Espagne s'en inquiète et croit en devoir référer au Saint-Siége; le Pape évoquant à son tribunal « cette querelle entre les deux ordres au sujet de la Grâce suffisante et efficace », enjoignant à chaque parti d'envoyer l'exposé de son système et ses moyens de preuve, et imposant à tous les deux le silence jusqu'à la chose jugée ; à Rome, les Jésuites s'efforçant de faire porter la discussion sur les décrets prédéterminants et la science moyenne, les Dominicains restreignant la cause à l'accusation d'un seul homme et d'un seul livre ; Clément VIII, enfin, sous l'influence de conseils auxquels il donnait sa confiance, accordant gain de cause aux amis de Bañes, et prononçant l'examen juridique de la *Concorde*.

Tel fut le premier acte, qui se termina par un grave échec pour les Jésuites. Convoqués d'abord comme partie, avec autant de droits

que leurs adversaires de se poser en accusateurs, ils dûrent s'asseoir sur la sellette des accusés, et depuis ce jour Molina ne fut plus qu'un prévenu. Un prévenu reste toujours suspect : les Dominicains se sont bien gardés de le laisser oublier !

J'ai dit que, malgré les efforts de Bañes, les Inquisiteurs de Portugal et d'Espagne avaient autorisé la publication de la *Concorde*. Certes, on avait le droit d'en appeler à Rome de ce jugement ; mais l'équité a fait prévaloir dans toutes les jurisprudences cette règle que, dans ces sortes d'appels, on commence par informer sur le premier arrêt et par écouter les premiers juges.

Ici rien de semblable. La commission procède du premier coup sur le fond, comme s'il n'y avait à tenir compte d'aucun antécédent juridique (1). Elle rédige une première censure tellement à la hâte que le Pape s'en étonne et la renvoie à un second examen qu'on précipite encore.

Déjà, on écrit en Espagne que le Jésuite va être condamné. Molina s'empresse d'envoyer à Rome des procureurs qui le défendent, et ses amis effrayés implorent et obtiennent à la Cour d'Espagne de puissantes intercessions. Sur la prière de Philippe III, le Pape, animé lui-

(1) P. 247. et seq.

même de paternelles intentions pour la Compagnie, tente les voies de conciliation, et, dans ce but, institue des *colloques* entre les chefs des deux ordres. Les Jésuites en profitent pour tâcher de regagner le terrain perdu. Ils présentent l'attaque aux Bannésiens ; ceux-ci se dérobent à la discussion de leur système. Les Jésuites demandent que du moins la lutte ne porte que sur la théorie de la Grâce efficace ; leurs adversaires maintiennent contre Molina tous leurs droits d'accusateurs. Aux colloques succèdent les mémoires et les contre-mémoires, et, toute entente ayant été reconnue impossible, le Pape met fin à des réunions stériles.

Alors le procès de Molina reprend son cours avec une égale activité dans l'attaque et la défense. Deux fois, Clément VIII, par esprit d'équité, fait communiquer aux Jésuites les projets de censure ; deux fois, ceux-ci les repoussent comme injustes et calomnieux et vont jusqu'à se plaindre d'altérations dans le texte de Molina (1).

Enfin, les censeurs portent au Pape une troisième et dernière censure, avec toutes les pièces du procès (2). L'affaire est arrivée à son terme,

(1) P. 272.
(2) P. 272 et seq.

la décision ne dépend plus que du Pontife. Mais à la vue de ce dossier volumineux, Clément recule : « Que d'écritures! S'il vous a fallu un an pour les rédiger, un an ne me suffira pas certainement pour les lire ». A cela les censeurs de répondre par une habile flatterie : Que Sa Sainteté fasse vite ; la vivacité de son génie et sa singulière érudition la dispensent légitimement de tout lire. Mais Clément avait trop de droiture d'âme pour prononcer sans pleine connaissance de cause. Il lui revient en souvenir que les Jésuites, n'ayant plus confiance qu'en lui, l'ont supplié de présider personnellement un débat contradictoire. Espérant donc en finir ainsi plus facilement que par toutes ces lectures, il se décide à appeler les deux parties par devant lui, pour les entendre et les juger en audience.

Tel fut le second acte. On peut le résumer dans cette courte phrase : De part et d'autre habile stratégie, soit pour brusquer un coup définitif, soit pour éviter un désastre irréparable. L'issue rendit courage aux amis de Molina, car c'était au moins du temps gagné.

VII

Nous voici parvenus à ces assises fameuses, où, par devant la propre personne du vicaire de Jésus-Christ, plaidèrent contradictoirement deux Ordres religieux. En apparence, le débat ne portait que sur le livre d'un particulier; mais en réalité, et tous le comprenaient, il y allait de l'honneur même pour toute la famille de saint Ignace.

Les procès-verbaux de ces longues séances n'ont pas été publiés. On a bien colporté de prétendus actes rédigés par des mains hostiles à la Compagnie ; mais Innocent X a solennellement déclaré qu'il ne fallait pas y ajouter foi.

Je ne suivrai donc pas le P. Schneemann réfutant les assertions et les anecdotes défavorables aux Jésuites. D'ailleurs j'accorde, sans me faire prier, que vraisemblablement les partisans de Molina ont joué un rôle plus laborieux que brillant. La défensive seule leur était permise, et le choix des armes était laissé à leurs adversaires.

Ceux-ci avaient, depuis longtemps, opéré une

savante évolution. Il ne s'agissait déjà plus de saint Thomas, dont l'honneur d'abord les avait émus si pieusement. C'était maintenant à saint Augustin qu'ils en appelaient, c'était dans saint Augustin qu'ils cherchaient des témoignages contre Molina, et leur préoccupation à cet égard fut telle qu'ils censurèrent dans Molina une proposition enseignée par saint Thomas (1). Or, je ne l'ai pas caché, si les Jésuites ont combattu en catholiques pour tous les dogmes défendus par saint Augustin, ils n'ont pas fait profession de suivre toutes les opinions particulières de ce Docteur, et Molina est un de ceux qui s'écarte le plus du système Augustinien. Mettre en comparaison un simple professeur de Coïmbre et le Docteur d'Hippone était, on en conviendra, de très habile guerre. C'était forcer l'ennemi à combattre le soleil dans les yeux.

Les Bannésiens surent maintenir les Jésuites dans cette position défavorable pendant toutes les congrégations qui eurent lieu sous Clément VIII. Le *Mandatum* pontifical, en convoquant les deux ordres devant le Pape, circonscrivait nettement le débat dans la question suivante : *Molina est-il d'accord avec saint Augustin?* Les

(1) P. 282 et seq.

deux premiers points à traiter étaient les suivants : « Qui, de saint Augustin ou de Molina, accorde le plus de forces pour le bien au libre arbitre? — Peut-on lire dans les traités de saint Augustin, ou est-il dans la pensée de saint Augustin que Dieu ait conclu un pacte infaillible avec le Christ son Fils, pour donner la grâce à tous ceux qui opéreraient par les seules forces de leur nature le bien dont cette nature est capable (1)? »

Vraiment! en écoutant l'énoncé de ces thèses, on s'échappe à se demander si elles étaient dignes d'un tribunal aussi sacré, et si on n'aurait pas dû les renvoyer à quelque tournoi académique. — On se demande si c'était bien respecter la majesté du gardien de la Tradition catholique, de Celui qui est établi juge de tout homme, « de Cyprien lui-même », que de l'induire à prononcer sur la Foi, d'après les textes d'un seul Docteur, et non dans la lumière de la Tradition tout entière. — On se demande surtout si, par cette place exceptionnelle qu'on attribuait à saint Augustin, en recevant ses paroles presque comme paroles d'Écriture, on n'ouvrait pas la voie, sans le savoir, à cette secte orgueil-

---

(1) P. 273.

leuse qui devait bientôt, méprisant les Papes, la Tradition et l'Église, faire appel *à la pure doctrine de saint Augustin.*

Quoi qu'il en soit, et pour revenir à notre histoire, nous n'avons pas besoin d'historiettes malveillantes pour soupçonner l'embarras des Jésuites placés dans de telles conditions. On affirme avec complaisance que leurs plaidoyers ne purent convaincre leur juge. Nous n'y contredisons pas, et, dans le tableau suivant, je ne fais que résumer le récit du P. Schneemann (1).

Lassé par soixante-cinq séances de dispute, pressé par la cour d'Espagne de mettre un terme aux agitations des fidèles, Clément VIII voulait clore ces congrégations par une définition qui atteignît Molina. On le savait, on l'assurait. Seul, Bellarmin prédisait tout haut, affirmait en face au Pape lui-même que cela ne serait pas. — « C'est conclu, il va définir, » annonça un jour le Cardinal del Monte. — « Il ne le fera pas », répliqua Bellarmin. — « Mais il le peut et il le veut. Comment osez-vous dire qu'il ne le fera pas ? » — Et Bellarmin, avec un ton d'énergique assurance : « Je sais qu'il le peut, je sais qu'il le veut, mais j'affirme qu'il ne le

(1) P. 275.

fera pas, ou que, s'il le tente, il sera prévenu par la mort. »

Par cette rude franchise, Bellarmin, jusque-là cher au Pontife, commence à lui déplaire. Il est donc nommé archevêque de Capoue pour être renvoyé à son diocèse, tandis qu'un Dominicain lui est substitué dans le sein des congrégations. En même temps, Acquaviva reçoit l'ordre de s'éloigner, lui aussi, de Rome, et Clément affecte de repousser avec dureté les suppliques des académies et des princes en faveur des Jésuites. Pour que notre disgrâce soit plus complète, la plupart des cardinaux y ajoutent leur défaveur, et Baronius, notre ami cependant, nous abandonne lui-même. Aucun pouvoir humain ne peut plus retarder une condamnation que presse la cour d'Espagne.

Tel fut l'état de nos affaires. Il nous est donc bien permis de répéter ces pieuses paroles de l'un de nos anciens historiens (1): « A tous ces conseils humains, la Providence divine mêlait son propre conseil. Ce conseil, qui domine toujours les événements, était alors de montrer qu'elle-même protégeait une cause abandonnée de tous et assaillie de toute part à la fois. Elle vou-

(1) P. Poussines. V. p. 276, note.

lait par là obliger davantage notre confiance dans la protection d'en haut, en faisant voir par l'issue que Dieu, et Dieu seul, par son assistance secourable, avait sauvé d'une ruine totale notre fortune et notre honneur, contre lesquels étaient conjurées toutes les forces de tous les hommes. »

Ces moyens providentiels de salut avaient été cachés dans le cœur intègre de Clément VIII. Le Pontife étudiait par lui-même le livre de Molina, et l'on conserve encore l'exemplaire où il notait de sa main ce qui lui semblait tourner à la défense de l'auteur. Surtout il avait en haute estime les cardinaux du Perron, Bellarmin et Stapleton, car ils étaient les trois marteaux de l'hérésie protestante. Or tous les trois s'accordaient à lui dire qu'il y a peu de distance entre le Calvinisme et le système des prédéterminations physiques (1).

Dans ces incertitudes et ces hésitations s'écoulèrent les derniers jours d'un Pontificat dévoré par ce chagrin entre bien d'autres, et Clément mourut, suivant la prédiction de Bellarmin, sans avoir rien défini. Le P. Schneemann renvoie aux actes consistoriaux pour établir que ce Pape a été consumé par la maladie que les médecins

(1) P. 277.

connaissent et nomment le *tædium vitæ*. Ce n'est pas là un simple luxe d'érudition. Car quelqu'un a peut-être inscrit le nom de ce Clément dans le martyrologe des Papes empoisonnés, comme on sait, par les Jésuites !

A cette mort se termine la première série des séances pontificales et se clôt le troisième acte du procès.

Peu de temps auparavant, les deux hommes pour lesquels Clément avait dressé un si grand tribunal, étaient descendus dans la tombe, Molina d'abord, Bañes ensuite, et l'on assure que le Dominicain, dans la lumière qui entoure les mourants, avait jugé moins sévèrement la doctrine du Jésuite (1). Accusé, accusateur et juge étaient donc cités ensemble devant le tribunal inaccessible à toute infirmité humaine. Ils y comparaissaient, non plus pour disputer encore ou prononcer sur des systèmes, mais pour recevoir tous les trois la récompense promise au zèle de la Foi ; et la discorde se perpétuait encore ici-bas, que déjà, comme nous l'espérons, parvenus dans ce séjour « d'où est banni le tien et le mien », ils s'unis-

---

(1) P. 267.

saient dans la claire intuition de la même Vérité une et unifiante.

VIII

Bellarmin, dans son traité *de Romano Pontifice*, prouve que, de toutes les constitutions sociales, la plus parfaite, même au point de vue humain, est celle de l'Église, parce que c'est là qu'on trouve à la fois la plus grande unité de pouvoir et la plus parfaite pondération de tous les intérêts. Il fait remarquer, en particulier, que, grâce à la forme élective de la Monarchie pontificale, le gouvernement ecclésiastique est mieux agréé et plus utile, *gratior et utilior* (1). Aux excellentes raisons qu'il en donne, on peut ajouter celle-ci : que le pouvoir est toujours maintenu dans une juste modération par une sorte d'équilibre mobile plus stable que l'immobilité, chaque oscillation pendant un règne préparant, par la force des choses, une oscillation contraire pour le règne suivant.

L'histoire qui nous occupe en présente un bel exemple. En effet, un changement se manifeste dès l'avènement de Paul V après le court ponti-

---

(1) Libr. I., cap. 3.

ficat de Léon XI. Bellarmin rentre dans la congrégation *de Auxiliis.* Le Pape décide que le système de Molina ayant été suffisamment discuté, on passera à celui de Bañes. Aux Jésuites de prendre enfin l'offensive. A leur tour, les Dominicains ont à se défendre pendant seize séances et à disculper leur doctrine de toute affinité avec le Calvinisme.

Il ne faudrait pourtant pas croire que ce fut là un revirement complet de fortune. A Rome, rien ne se fait révolutionnairement. La commission nommée par Clément VIII pour examiner a *Concorde* siégeait toujours, et la cause de Molina restait encore entre les mains de ses ennemis, comme on le vit bientôt.

A la session du 8 mars 1606, Paul V avait ordonné aux censeurs de donner leur avis sur les quatre points suivants (1): 1° Quelles propositions définir comme de foi ? 2° Quelles propositions condamner ? 3° Quelle différence entre les systèmes des catholiques et les erreurs des hérétiques ? 4° Dans la bulle de définition, faut-il faire mention des livres d'où seront extraites les propositions, et des ordres religieux entre lesquels a eu lieu cette discorde? — Pour répondre à cet ordre du Pape, on lui présenta

(1) P. 280.

une censure de 42 propositions attribuées à Molina. Dans quel esprit et avec quelle maturité fut rédigée cette censure, on peut en juger par la discussion que le P. Schneemann institue touchant la première proposition blâmée (1). Les Jésuites étaient donc toujours en péril, malgré l'affection de Paul V pour la Compagnie, et le Général Acquaviva eut encore une fois à défendre Molina.

Mais tout le monde comprenait qu'on approchait du dénouement. Le parti Dominicain, qui sentait son influence décroître, poussait à une prompte définition. Le Pape avait parlé de bulle ; on lui en présentait de toutes rédigées. Seul Paul V restait calme parmi toutes ces agitations, malgré son désir d'en finir avec cette interminable dispute. Il chargeait du Perron, ostensiblement favorable aux Jésuites, d'étudier la question dans les volumineux procès-verbaux du Concile de Trente. Il demandait conseil à la brillante lumière qui réjouissait alors l'Église, et saint François de Sales le détournait de rien définir (2).

Les choses traînèrent ainsi plus d'un an. Enfin,

(1) P. 282.

(2) Ce bon conseil est loué spécialement dans la bulle par laquelle Pie IX décerne à saint François de Sales le titre de Docteur de l'Église.

le 28 août 1607, Paul V convoque une congrégation de cardinaux. A l'issue de ce conseil, il prescrit à tous ceux qui y ont pris part le secret le plus rigoureux; il dissout la commission chargée d'examiner le livre de Molina ; il déclare fermées les congrégations *de Auxiliis*, et il fait parvenir aux chefs des deux Ordres rivaux un rescrit officiel par lequel il leur est enjoint d'attendre la déclaration ultérieure du Saint-Siège, et d'éviter réciproquement toute qualification injurieuse (1).

Ainsi se terminèrent brusquement ces assises célèbres, et Peña, qui poussait de toutes ses forces à une condamnation de Molina, fut réduit à écrire en Espagne : « Il est certain que rien n'a été défini par le Pape (2) ».

Ce fut là un véritable coup de théâtre. A en croire Billuart, les Dominicains furent « con-

---

(1) Acquaviva publia cette ordonnance dans les termes suivants : « In negotio *de Auxiliis* facta est potestas à summo Pontifice cum disputantibus tum consultoribus redeundi in patrias aut domos suas ; additumque est, fore ut Sua Sanctitas declarationem et determinationem quæ expectabatur opportunè promulgaret. Verùm ab eodem SS. Domino seriò admodùm vetitum est, in quæstione hâc pertractandâ ne quis partem suæ oppositam aut qualificaret, aut censurâ quâpiam notaret... Quin optat etiam, ut verbis asperioribus, amaritiem animi significantibus invicem abstineant. » (Denzinger, Enchiridion, et Schneemann, p. 292.)

(2) P. 293.

sternés », et les Jésuites manifestèrent leur joie avec des éclats qui trahissaient assez la conscience de leur culpabilité. « En Espagne, ils chantèrent victoire, en donnant trois jours de congé dans leurs collèges. Feux d'artifice, représentations théâtrales, arcs de triomphe avec ces mots en lettres d'or : *Molina victor*, et, parmi ces jeux, solennelles messes d'actions de grâces (1). »

J'admire vraiment l'indignation de Billuart. D'après les légendes auxquelles il ajoute foi entière, tout était prêt pour la condamnation des Jésuites, bulle rédigée, intention formelle de Paul V; il ne restait plus qu'à remplir quelques formalités de bureau. Tout à coup, on met en liberté des hommes si bien condamnés, et Billuart s'étonne de leur allégresse! On dirait d'un lion s'indignant qu'une gazelle échappée à ses griffes se permette quelques bonds de joie!

Oui, Molina, après tant d'années de prévention, après tant de réquisitoires et de dénonciations, après un procès si rigoureux, Molina était bien mis en complète liberté. On le comprit, et aussitôt les défections commencèrent dans

---

(1) Billuart, tract. de Deo, Dissert. VI, art. 6, § 8. *De Paulo V.*

l'autre camp. En vain, les Bannésiens tentèrent-ils d'obtenir quelque chose par pression diplomatique : aux instances pour une définition, faites en 1611 par l'ambassadeur d'Espagne, Paul V ne donna qu'une réponse dilatoire. Le procès était bien clos.

IX

La querelle entre les deux systèmes théologiques avait donc été renvoyée par le Pape derrière les murs des écoles, afin que les clameurs des disputants n'agitassent plus le public. Mais, dans la guerre d'arguments qui se poursuivit, la tactique resta la même qu'au premier jour, les Jésuites ne réclamant que la liberté d'opinion dans les questions douteuses, comme l'avait fait Acquaviva sous Clément VIII et sous Paul V lui-même (1), et les Thomistes tâchant d'accaparer le monopole de l'orthodoxie et de l'autorité. Peut-on reprocher aux Bannésiens d'avoir cherché à se maintenir sur un terrain qui leur avait assuré si longtemps la prépondérance? D'ailleurs, ce n'est

---

(1) P. 294.

pas la seule fois qu'un parti a usé de ce moyen si puissant pour intimider les âmes simples et pour gagner les cœurs dévoués au Saint-Siège.

Ils composèrent donc une légende, dans laquelle l'authentique et l'apocryphe, la conjecture et le fait, le document et l'historiette, sont suffisamment mélangés pour conclure que le Saint-Siège réprouve le Molinisme. Mais, pour que cet argument d'autorité ait quelque valeur, il faut qu'il ne s'agisse pas simplement d'une défaveur passagère auprès d'un juge mal informé et délibérant encore. Il faut que cette réprobation persiste jusqu'au bout, jusqu'à cet arrêt définitif auquel l'avenir lui-même est soumis d'avance. Or il était impossible de pousser la légende jusqu'à la dernière congrégation tenue le 28 août 1607 entre Paul V et les cardinaux. Car tous les historiens Dominicains ou Jésuites ont été contraints jusqu'à ce jour d'avouer que rien n'a transpiré du secret sur ce point historique, le seul vraiment décisif, d'après l'adage : « Tout est bien qui finit bien ». La légende était donc forcément muette.

Que faire alors pour établir que Rome a été défavorable à Molina, constamment, jusqu'au bout? O puissance de la tactique! — on arrêtera l'histoire là où s'arrête la légende ; on ne tiendra aucun compte de la session du 28 août 1607 ; on

reportera en arrière la clôture du débat et le prononcé de sentence à la session du 8 mars 1606, transformant ainsi une séance de simple consultation en une séance de jugement définitif, et, par cette habile manœuvre, on rendra aux Bannésiens leur première position d'accusateurs. Puisque Billuart est l'auteur à la mode, c'est chez lui qu'il convient d'étudier cette savante stratégie ; son procédé est, d'ailleurs, un chef-d'œuvre de dialectique dont je ne veux pas priver le lecteur (1).

Son argumentation historique, car c'est une argumentation en forme, établit deux propositions, qui, chacune à son rang, fait avancer la question d'un pas décisif.

Première proposition. Le 8 mars 1606, il a été décidé que le Pape porterait une sentence définitive. Car : 1° dans les questions auxquelles doivent répondre les consulteurs, il est parlé de *Bulle;* 2° l'Archevêque d'Armagh rédigea une bulle commençant par les mots : *Gregis dominici*, et on est bien obligé de croire que c'était par ordre du Pape ; autrement, aurait-on eu l'audace de présenter cette bulle au Saint-Père?

Deuxième proposition. Cette sentence défini-

(1) Billuart. Dissert. VI, art. 6, § 8.

tive frappait Molina. Car : 1° elle n'était pas dirigée contre les Thomistes ; donc contre les Molinistes ; 2° lors du renvoi de sa promulgation à une époque illimitée, la consternation des Dominicains et la joie imprudente des Jésuites montrèrent bien de quel coté étaient les craintes ; 3° les Dominicains ont toujours depuis réclamé la définition, et les Jésuites n'ont jamais demandé que la liberté.

Contre cette thèse conduite, on le voit, à la grande manière, les Jésuites avaient bien quelques objections. Ils répondaient : 1° que les termes du rescrit relatif à la session du 8 mars 1606 indiquent qu'il ne s'agissait que d'une simple consultation ; 2° que la communication Pontificale, après la session du 28 août 1607, en accordant une égale liberté à chaque opinion, laisse entendre que le Saint-Siège les voyait toutes les deux du même œil ; 3° que le pape Innocent X a déclaré qu'il ne fallait accorder aucune foi, *nullam omnino esse fidem adhibendam*, à la prétendue bulle de Paul V et aux fantaisistes histoires des congrégations *de Auxiliis*.

Mais que peuvent contre une thèse magistrale des objections si puériles, *objectiunculæ?* Billuart les réduit à néant par l'arme de la *Distinction*, et sa réponse à la troisième difficulté suffit à faire juger comme il manie cette arme. « On

ne doit ajouter à ces récits aucune foi, *distinguo;* aucune foi HISTORIQUE, *nego*; aucune foi JURIDIQUE, *concedo*. En d'autres termes : sans mettre le moins du monde en doute la véracité de ces récits, le Pape défend qu'on les invoque dans aucun jugement officiel comme pièce authentique et faisant foi. — Mais jamais ces récits n'ont eu de valeur juridique. Venir le déclarer, alors surtout qu'on était en pleine question janséniste, eût donc été parfaitement inutile.— *Nego consequens*. Plusieurs attribuaient alors à ces actes une valeur juridique, afin de traîner les Jésuites devant le tribunal ecclésiastique, et c'est ce que le Pontife a voulu empêcher par sa déclaration. »

On comprend qu'après une aussi brillante passe d'armes, Billuart puisse s'écrier avec une légitime fierté : « Il est donc absolument faux que les Dominicains aient perdu leur procès. Le jugement n'a pas encore été porté solennellement, mais il est promis. Les Dominicains l'attendent encore, il est vrai, mais ils le réclament de toute leur énergie. Si les Pères de la Compagnie étaient dans de semblables dispositions, la cause serait bientôt terminée (1) ».

(1) Billuart, loc. cit.

Après cela, les jeunes étudiants à qui, de nos jours, on donne Billuart comme auteur classique, doivent tenir la théologie des Jésuites pour convaincue d'erreur et déjà condamnée *in petto*, le Molinisme pour un coupable sur lequel demeure suspendue par un fil l'épée vengeresse. Que s'ils demandent à leur auteur (1) pourquoi la fameuse bulle qui existe et soumet le monde au système des décrets prédéterminants reste toujours dans les cartons et n'est jamais promulguée, pourquoi la suspension *per interim* de notre condamnation se prolonge depuis trois cents ans, on leur répondra que tout s'explique par le désir du Pape de ne pas contrarier les Jésuites encore sous l'impression de leur expulsion de Venise en 1605 !

X

Si l'on applique les règles de la critique à ce débat d'histoire, on reste convaincu que le nœud de la question est caché dans la mystérieuse séance du 28 août 1607, car les Molinistes en exaltent, les Bannésiens en rabaissent l'importance.

---

(1) Billuart. loc. cit. *Si petas*...

Dans cette séance, disent les premiers, on a décidé qu'on ne condamnerait aucun système. — Qu'en savez-vous? — L'événement le prouve. — Pure conjecture! Nous, Bannésiens, nous pensons que ce conseil, d'une importance secondaire, n'a porté que sur l'opportunité de la promulgation. — Qu'en savez-vous? — La marche du procès le démontre. — Pure conjecture! répondent les Molinistes à leur tour.

Conjecture confirmée par ce qui a suivi, ou conjecture s'appuyant sur ce qui a précédé, le débat entre des conjectures menace d'être interminable. Car, en histoire, seul le témoignage authentique fait foi. Or le secret imposé par Paul V a été scellé dans la tombe de tous les témoins. Ne faut-il pas renoncer à tout espoir de solution, et Billuart n'a-t-il pas beau jeu dans son mépris d'une séance qu'il sait impossible à connaître ?

Mais l'histoire se venge quelquefois, par de cruelles surprises, de ceux qui dédaignent les faits. Voici qu'au bout d'environ trois siècles, Paul V lui-même ouvre la bouche à ses cardinaux, et que lui-même nous révèle ce qu'autrefois il a voulu tenir caché. Si étrange que soit une pareille nouvelle, elle n'en est pas moins de la plus exacte vérité. Par un bonheur inespéré, le P. Schneemann a découvert, dans les manuscrits

de la bibliothèque Borghèse, une note écrite de la main même de Paul V, Borghèse comme on le sait, où sont consignés les suffrages de chaque cardinal et la décision du Pontife dans cette fameuse séance du 28 août 1607.

Cette pièce est le joyau de l'ouvrage du P. Schneemann : non seulement le texte original italien est reproduit, mais, pour parer à toute éventualité, le manuscrit est reproduit photographiquement.

Nous allons donc enfin savoir, non plus par voie argumentative, mais par un procédé vraiment historique, quelle a été la conclusion des congrégations *de Auxiliis*. Mais, avant de satisfaire notre curiosité, avant d'ouvrir ce précieux manuscrit, demandons une dernière fois aux conjectures ce qu'il faut s'attendre à y rencontrer.

Billuart affirme qu'une bulle condamnant Molina a été rédigée, adoptée, arrêtée en mars 1606. Donc, dans le conseil du mois d'août 1607, il n'a pu être question que de la promulgation de cette bulle. Certains cardinaux auront réclamé cette promulgation, d'autres auront intercédé pour les Jésuites ; le Pape enfin, par commisération et pour ne pas ajouter au chagrin causé par l'affaire de Venise, aura consenti à suspendre la sentence infamante. En un mot, tous auront parlé de la bulle, tous auront

reconnu la chose dogmatiquement jugée, le désaccord ne portant que sur l'opportunité d'une condamnation solennelle. Telle est, si je ne m'abuse, la conjecture Dominicaine.

Quant aux Jésuites, s'appuyant sur le décret qui laisse libres les enseignements contraires, ils soutiennent qu'il n'a pas pu être question dans cette séance d'une bulle déjà adoptée. Le conseil a débattu la question de fond : Faut-il condamner, et *qui* faut-il condamner? Certains cardinaux, au moins le Dominicain, auront poussé à la condamnation de Molina. D'autres, au moins le Jésuite, auront demandé la condamnation de Bañes. Plusieurs auront donné un vote hésitant. Enfin, le Pontife aura déclaré qu'il n'y avait à condamner aucun des deux systèmes. Telle est la conjecture qu'ont toujours mise en avant les Jésuites.

Hé bien! qu'on procède maintenant à l'ouverture du manuscrit de Paul V. Le voici, traduit mot à mot sur l'italien, avec les négligences, les incorrections et les obscurités d'une note écrite à la hâte (1).

---

(1) P. 287 et seq.

28 août 1607, fête de saint Augustin, docteur de l'Église, au Mont-Quirinal.

Il a été tenu une congrégation *de Auxiliis divinæ gratiæ*, à laquelle ont pris part les cardinaux Pinelli, d'Ascoli, de Giory, Bionchetto, Arrigone, Bellarmin, du Perron, Buffalo, de Saint-Eusèbe.

Le cardinal Pinelli opina qu'il fallait apporter plus de soins, car si trois ou quatre des consulteurs sont des hommes de valeur, néanmoins on ne peut pas se fier, dans une chose si importante, au jugement des autres (1). C'est pourquoi, qu'on fasse venir de France, d'Espagne et d'Allemagne des hommes célèbres et savants, et qu'en outre on communique l'affaire à l'Université. On pourrait, en attendant, et laissant de côté le point principal, définir dans une Constitution quelques propositions qui n'offrent pas de difficulté et de péril en cette matière.

Le cardinal d'Ascoli : Que dans cette affaire c'est le moment de l'enfantement, et que par conséquent le travail est plus grand. Qu'il se rappelle avoir lu dans les commentaires de Pie II qu'entre les Dominicains et les Mineurs surgit une controverse touchant le sang du Christ, et que Pie II, après avoir fait discuter l'article en sa présence, lui, aussi bien que tous (car tous les cardinaux tenaient pour les

---

(1) Comparez cette appréciation aux magnifiques éloges décernés à ces mêmes consulteurs par Billuart. Loc. cit., § 8, au commencement.

Dominicains), ne voulut pas décider l'article pour ne pas discréditer les frères Mineurs, qui étaient utiles dans la prédication pour l'entreprise contre les Turcs.

Que, pour cette raison, il jugeait que, dans la décision qu'il disait que de toute manière on devait prendre selon le vœu des consulteurs, en approuvant la censure des 42 propositions, il fallait avoir grand soin de ne pas parler des Pères Jésuites. C'est pourquoi il tenait que, quant au point principal de la prédétermination physique, on devait faire une bulle particulière dans laquelle on raconterait que sur l'interprétation du Concile de Trente il avait surgi une difficulté entre quelques Théologiens, parce que le Concile dit que nécessairement *requiritur quòd liberum arbitrium sit motum à Deo*, et que quelques-uns prétendaient que *moveat physicè, realiter et efficienter*, et quelques autres *congruè et moraliter*, et que par conséquent, etc. Quant aux 42 propositions extraites du livre de Molina, qu'on les condamne comme contenues dans le livre de Molina (1).

Givry fut de l'avis, que bien que la question fût difficile, néanmoins il inclinait davantage du côté qui attribuait une plus grande puissance au Bon Dieu; mais qu'il était aussi, lui, du sentiment qu'il fallait étudier mieux cette affaire.

Bianchetto : Que des paroles du Concile, il lui paraissait qu'on pouvait tirer que, sans l'aide du

---

(1) Le cardinal d'Ascoli appartenait à l'ordre des FF. PP.

Seigneur, nous ne pouvons rien faire de bon ; en pesant ce qu'il dit du don de persévérance, et une oraison de l'Église où il est dit : *Sine te nihil potest mortalis infirmitas* ; d'où il inférait qu'il aimait l'opinion des Pères de saint Dominique. Mais pour la gravité de l'affaire, on doit prendre plus de soins, et devant d'autres cardinaux et censeurs voir si Molina enseigne les 42 propositions.

Arrigone : La même chose, et qu'il ne lui paraissait pas qu'il fût bon de suspendre le livre de Molina, bien qu'il l'eût d'abord pensé, ni de déclarer des propositions comme certaines et résolues, parce que *non sunt multiplicanda entia inutiliter*, et qu'on donnerait l'occasion aux hérétiques d'écrire contre ces propositions.

Bellarmin : Que l'opinion de la prédétermination physique est de Calvin et de Luther, et que les Pères Dominicains sont dignes d'excuse, parce qu'ils n'ont pas vu les livres des hérétiques ; que Bañes a parlé plus mal que Molina, blâmant saint Augustin dans la matière de la réprobation ; que le livre de Molina a été approuvé par deux universités ; qu'on pourrait faire une bulle dans laquelle on condamnerait des propositions certaines sur lesquelles s'accordent l'un et l'autre parti, et qu'on laisserait le plus difficile, comme a fait Célestin.

Du Perron : Que l'opinion de la prédétermination serait très bien acceptée et souscrite par les hérétiques ; que Calvin l'énonça *in sensu supposito*, et que *in sensu supposito* le concile de Trente la condamna, en disant

simplement que l'homme *potest abjicere gratiam.* Il s'efforça de montrer que l'opinion des Jésuites était éloignée des Pélagiens, avec beaucoup de textes de S. Augustin, où S. Augustin montre que les Pélagiens n'admettaient pas l'illumination dans l'intelligence et la préparation dans la volonté, mais seulement la loi et la doctrine éternelles. Qu'on ne devait en aucune manière suspendre le livre de Molina, et plutôt qu'on devait suspendre celui de Bañes pour les raisons déja dites. Qu'il fallait dire que l'affaire n'était pas terminée, et qu'on voulait faire plus grande diligence, mais en réalité ne rien faire. Qu'on traînerait ainsi l'affaire et qu'on la laisserait s'assoupir, que peut-être Dieu ferait que les partis s'accordassent et variassent moins.

Buffalo : Qu'on ne fasse pas d'autre diligence, parce qu'en le faisant on mettra le monde sens dessus dessous, et ce ne sera pas de la dignité du Siège Apostolique; qu'il lui paraît à lui qu'on devrait en venir à la définition dans un sens ou dans l'autre, ou bien déclarer que l'un et l'autre parti est probable.

Saint-Eusèbe : Que si l'opinion de l'un ou l'autre parti est hérétique, qu'on vienne à la définition ; sinon, qu'on laisse courir.

Nous : Que, touchant la grâce du Seigneur, le Concile a défini *quod necessarium sit quòd liberum arbitrium moveatur à Deo*, et que la difficulté est *an moveat physicè vel moraliter*, et qu'il eût été bien à désirer que dans l'Église n'ait pas eu lieu cette discussion, parce que des discordes on se jette dans

les erreurs, et que par conséquent il serait bon de le déclarer. Toutefois nous ne voyons pas que présentement il y ait cette nécessité, parce que l'opinion des Dominicains est très différente de celle de Calvin, puisque les Dominicains disent que la grâce *non destruit sed perficit liberum arbitrium*, et fait qùe *homo operetur juxtà modum suum, id est libere ;* et les Jésuites sont différents des Pélagiens, lesquels posaient le principe du salut en nous, et eux tiennent tout le contraire. Par conséquent, n'y ayant pas une nécessité pressante de venir à cette définition, on peut traîner l'affaire jusqu'à ce que le temps porte conseil. Quant à la proposition, savoir, de faire une Constitution dans laquelle on déclarerait les choses qui ne sont pas en controverse, cela ne paraît pas bien, parce que ce n'est pas nécessaire, et qu'on donnerait une occasion de cavillations aux hérétiques, et que si les propositions sont mauvaises, pour quelques-unes de cette nature, le Saint-Office pourra procéder contre ceux qui les auront soutenues.

Que l'on pourra, par conséquent, mieux penser à cette question particulière des propositions, et conférer aussi de cette affaire avec l'Université et autres théologiens.

Que les censeurs iront à leur résidence, et que les secrétaires resteront, ce qui fut approuvé de tous ; qu'on ne dise rien des résolutions et des discours faits dans la Congrégation, mais qu'on dise seulement que plus tard nous donnerons la solution ; que

les censeurs et les disputants se mettent en route. Nous avons aussi imposé des censures pour qu'on ne parle pas avec les consulteurs.

Telle est la vérité sur la session dernière et sur la clôture des congrégations *de Auxiliis*. Qu'on relise maintenant la dialectique historique de Billuart (1) !

XI

Résumons cette longue et célèbre querelle.

En Espagne, deux écoles théologiques se sont rencontrées et choquées. Rome a évoqué cette cause à son tribunal. Bañes est parvenu à s'adjuger le rôle d'accusateur et à maintenir Molina dans la situation d'accusé. Après de longues péripéties, accusateur et accusé ont été renvoyés sans jugement promulgué, et laissés libres, tous les deux dans les mêmes termes, d'enseigner chacun son système, mais avec exprès commandement de respecter le système contraire. Voilà ce que tout le monde sait depuis longtemps.

Déboutés de leur procès juridique devant la cour Romaine, les Bannésiens ont alors poursuivi

---

(1) Billuart cite avec éloges cette sentence un peu crûe de Serry : *Stultitiæ genus esse puto, velle de rebus historicis aliter quàm ex illarum documentis pronuntiare ac definire.* Loc. cit.

devant l'opinion un procès d'un autre genre, ne cessant de présenter les Molinistes comme *moins* orthodoxes, *moins* catholiques, comme condamnables, bien plus, comme déjà condamnés *in petto*. C'est là ce qu'on appelle « un procès de tendance », et personne n'ignore combien sont insidieuses de pareilles accusations. Mais voici que le second procès se termine aussi brusquement, aussi inopinément que le premier. L'un s'était clos par un rescrit de Paul V laissant libres les deux enseignements ; l'autre est réduit à néant par une déclaration du même Paul V, sortant pour ainsi dire de la tombe pour témoigner de ses véritables sentiments qu'on dénature.

En outre, pour qu'on ne puisse obscurcir ce témoignage posthume par de nouvelles arguties, la Providence a voulu qu'un autre document le confirmât. J'ai dit que, pressé par les Bannésiens, l'ambassadeur d'Espagne avait fait en 1611 de nouvelles instances auprès de Paul V pour lui arracher une définition. Or, grâce aux heureuses recherches du P. Schneemann, nous avons la réponse du Pontife, écrite cette fois encore de sa propre main (1). Il a dit :

Qu'on avait beaucoup travaillé dans cette affaire ;

Qu'il déplaît beaucoup que ces religieux procè-

---

(1) P. 295.

dent avec une haine si sauvage et comme enragée les uns contre les autres ;

Que nous ne négligeons pas ce sujet, mais que nous y tenons notre pensée appliquée ;

Qu'il a été sursis en cela pour trois raisons :

La première, pour bien l'éclaircir, et parce que le temps enseigne et montre la vérité des choses, vu qu'il est le grand juge et censeur des choses ;

La seconde, parce que les uns et les autres s'accordent en substance avec la vérité catholique, savoir que Dieu, par l'efficacité de sa grâce, fait faire, et *facit de nolentibus volentes et flectit et immutat hominum voluntates*, de quoi il est question ; mais ils sont divisés seulement sur le mode, parce que les Dominicains disent qu'il prédétermine notre volonté physiquement, *hoc est realiter et efficienter*, et que les Jésuites tiennent qu'il le fait *congruè et moraliter*, opinions qui l'une et l'autre peuvent être défendues ;

La troisième parce que, dans ces temps dans lesquels il y a tant d'hérésies, il convient beaucoup de conserver et maintenir la réputation et le crédit de ces deux religions, et que discréditer l'une peut entraîner un grand dommage ; . . . . . .

. . . .

Que le Pape Clément s'était repenti de s'être noyé dans cette affaire, et qu'après tant et tant d'années de disputes, il ne trouvait plus comment en sortir ;

. . . .

Que les définitions se font quand quelque opi-

nion est erronée ou hérétique, et non quand elle n'est pas telle ; . . . .

Que nous tenons toujours en pensée cette affaire, et quand viendront le temps et le besoin, nous ferons ce qu'il sera convenable de faire, et nous publierons notre déclaration ;

Que nous n'avons pas procédé dans cette affaire *ex capite nostro*; que si, à l'occasion de la dispute présente, l'un ou l'autre parti émet des propositions mauvaises et dignes de censures, le Saint-Office fera son devoir. . . . .

Ce discours, on le voit, n'est que la répétition de l'allocution tenue dans la Congrégation, et ces deux exposés de la pensée Pontificale sont parfaitement d'accord avec le rescrit déjà connu, par lequel les deux systèmes sont mis sur le pied d'une égale liberté. Tout se tient, tout se suit, tout est conséquent dans la conduite du Saint-Siège.

Aussi, nous tendons la main aux Pères Dominicains, et nous demandons la leur en disant : Nous ne devons plus vous être suspects après la découverte de ces précieux documents. Vos historiens avaient égaré votre zèle. Vous pouvez constater aujourd'hui d'une manière évidente que Rome nous considère, vous et nous, comme unis dans la même orthodoxie, *in necessariis unitas ;* que Rome nous laisse libres, et les uns

et les autres, de discuter dans des sens différents des questions encore obscures, *in dubiis libertas* ; enfin que Rome nous invite à conserver, dans cette recherche active de la vérité, l'esprit de charité, *in omnibus caritas*.

Du reste, il faut le dire, cet esprit de charité, cette paix des cœurs au milieu même des luttes d'opinion, n'avaient jamais cessé d'être de pieux désirs dans les deux Ordres rivaux. En 1596, alors que le débat commençait entre particuliers, un chapitre général des Dominicains recommandait les membres de la Compagnie à l'amour des Frères-Prêcheurs, « malgré la divergence de sentiment ». Après les terribles luttes qui avaient ému si profondément les deux Ordres, un autre chapitre général des Dominicains renouvelait en 1644 les mêmes témoignages d'estime et d'affection. A son tour, la Compagnie profitait de sa congrégation générale en 1646 pour recommander à tous les nôtres « le respect et l'amour que notre petite Société doit à cet Ordre vénérable, dont l'institut est saint, la doctrine éminente, les actes éclatants, et qui l'emporte par l'antiquité et une plus grande dignité (1) ».

(1) P. 301.

XII

D'où vient que cet apaisement n'ait pas duré, et d'où vient qu'on remarque bientôt dans les débats théologiques une recrudescence d'acrimonie? *Inimicus homo hoc fecit.* C'est à l'hérésie qu'il faut s'en prendre, à celle qui, mieux encore que les autres, doit être appelée la grande semeuse de zizanie.

Le P. Schneemann, se proposant de donner une histoire complète du Molinisme, a dû raconter d'abord les attaques des disciples de Baïus contre notre enseignement, et terminer son récit par la guerre déloyale que nous ont faite les Jansénistes. Vraiment, si cette suite n'avait pas été déterminée naturellement par la marche même de l'histoire, on pourrait y voir un artifice digne du plus habile avocat. Encadrer notre lutte contre les Bannésiens entre deux luttes contre des hérétiques, établir que toujours nous avons été les défenseurs de la liberté humaine, soit contre l'hérésie qui la nie, soit ensuite contre le système qui semble ne pas en tenir assez de compte, soit enfin contre l'hérésie qui l'étouffe traîtreusement; montrer que toujours, hérétiques

et catholiques, nous ont attaqués de la même manière, en nous opposant la doctrine de saint Augustin : c'est un récit dont la disposition seule laisse pressentir qui comprenait mieux les intérêts catholiques.

Et pourtant, ce n'est pas là une habileté de plaideur ; encore une fois, c'est la marche naturelle du récit. Une seule et même doctrine fut attaquée consécutivement, au Nord dans Lessius par les Baïanistes, au Midi dans Molina par les Bannésiens, au centre dans tout l'Ordre par les Jansénistes.

Certes, je donne de grand cœur aux Dominicains cette louange qu'ils n'ont été dépassés par personne dans leur zèle et leur énergie à combattre l'hérésie nouvelle. « Ces gens-là, disaient les Jansénistes, font plus de tort à la vérité et à la bonne cause que des Molinistes déclarés (1). » Mais j'ai peine à croire que les Bannésiens n'aient pas reconnu quelquefois, parmi les arguments des sectaires, certaines pièces qu'ils avaient eux-mêmes forgées contre les Jésuites, ou qu'ils n'aient pas eu à interpréter certains textes difficiles de saint Augustin qui leur avaient paru bien clairs contre Molina.

---

(1) P. 338.

C'est en 1640, date funeste, que parut l'*Augustinus;* mais depuis vingt ans l'intrigue s'ourdissait dans l'ombre, et la secte naissante avait déjà ses allures rampantes de ruses, de calomnies, de faux-fuyants et surtout de cabale. En digne fille du Baïanisme, elle avait une horreur instinctive de la Compagnie de Jésus; elle mettait son art à lui créer des ennemis, et l'on a des raisons de soupçonner son influence, dès 1634, dans quelques ouvrages écrits contre les Molinistes (1).

Mais lorsque les *cinq propositions* furent dénoncées à Rome, alors les disciples de Jansénius, pour sauver leur maître par une habile diversion, déclarèrent une guerre ouverte aux Jésuites. Ils présentent au Pape une humble supplique pour l'assurer qu'ils n'en veulent qu'à la grâce *versatile* de Molina, qu'ils ne défendent que la grâce *de soi efficace* des Thomistes. En même temps on publie les mémoires de Peña et de Lemos sur les congrégations *de Auxiliis*, et l'éditeur de l'*Augustinus* atteste avoir vu de ses yeux la bulle de Paul V, où cinquante propositions de Molina sont condamnées (2).

C'est alors, et je prie qu'on remarque cette date de 1654, au moment où la cause des Jan-

---

(1) P. 334. — (2) P. 336 et 337.

sénistes préoccupe les esprits, pendant qu'ils sont au fort de leurs agissements pour annuler l'effet de la condamnation qui vient de les frapper, c'est alors, dis-je, qu'Innocent X déclare solennellement qu'à tous ces récits, qu'à cette bulle il ne faut ajouter aucune foi, *nullam fidem esse adhibendam* (1); et l'on vient nous dire que cette déclaration n'a pas pour but d'arracher le masque à l'hérésie menteuse, mais bien de dérober les Jésuites aux rigueurs de l'Inquisition !

---

(1) Voici le décret du 23 avril 1654 : « Cæterum cum tàm Romæ quam alibi circumferantur quædam *asserta* acta manuscripta, et forsan typis excusa congregationum habitarum coram fel. record. Clemente VIII et Paulo V super quæstione *de Auxiliis gratiæ,* tam sub nomine Francisci Pegnæ, olim Rotæ Romanæ Decani, quam Fratris Thomæ de Lemos Ord. Prædic. aliorumque Prælatorum et Theologorum, qui, *ut asseritur*, prædictis interfuerunt congregationibus ; necnon quoddam autographum seu exemplar *assertæ* constitutionis ejusdem Pauli V super definitione prædictæ quæstionis de Auxiliis, ac damnationis sententiæ seu sententiarum Ludovici Molinæ soc. Jes.: eadem sanctitas sua, præsenti hoc suo decreto declarat ac decernit, prædictis Actis, tam pro sententiâ FF. Ordin. S. Dominici quam Ludov. Molinæ aliorumque societatis Jesu Religiosorum, et Autographo sive exemplari prædictæ *assertæ* Constitutionis Pauli V, NULLAM OMNINO ESSE FIDEM ADHIBENDAM, neque ab alterutrâ parte, seu à quocumque alio allegari posse vel debere ; sed super quæstione prædicta

Les Jansénistes se moquaient trop ouvertement de l'autorité pontificale pour tenir compte de cette décision. En même temps qu'ils inventaient la distinction « du droit et du fait », qu'ils trompaient le Saint-Siège pour obtenir « la paix Clémentine », ils continuaient à poursuivre la Compagnie de Jésus par leurs libelles et leurs pamphlets. C'est l'époque des *Provinciales*. Dans cette guerre de mensonges et de railleries, les sectaires se proposaient un double but : détourner l'attention des condamnations qui les atteignaient, et s'attirer comme alliés tous les catholiques peu favorables aux Jésuites.

Cette ruse réussit en partie. Parmi les Religieux Oratoriens et Dominicains, il s'en trouva qui donnèrent dans le piège. Les disputes sur la grâce efficace recommencèrent avec plus d'acrimonie que jamais, et les Bannésiens les plus dévoués au Saint-Siège ne se firent aucun scrupule d'en appeler aux récits flétris par Innocent X.

Il y eut même des connivences plus regrettables, où l'on put craindre de véritables défec-

---

observanda esse decreta Pauli V et Urbani VII suorum prædecessorum.

tions. C'est ainsi que parut en 1699 la fameuse « histoire des congrégations *de Auxiliis* », composée à Rome par le Dominicain Serry, dans un « mystère » que le *Postillon des Thomistes* dévoilait dès 1693 à un ami janséniste (1).

Comme cette histoire est encore estimée, comme Billuart, en particulier, la cite constamment avec éloges et ne parle qu'avec le plus profond dédain de la réfutation qu'en a faite le Jésuite Liévin de Meyere, le P. Schneemann a cru devoir lui consacrer une longue étude, étude difficile et fastidieuse, comme toutes celles qui ont pour objet de démêler les agissements d'une secte aussi cauteleuse que le Jansénisme. Je n'ai donc aucune envie d'entrer dans ce dédale, et je renvoie au P. Schneemann le lecteur, pour qu'il apprenne à apprécier l'histoire et l'historien (2) :

L'histoire composée sur des documents contre lesquels le Pape a prévenu la bonne foi des fidèles ; — l'histoire dont la première édition a été publiée avec le concours de Quesnel ; — l'histoire où la coopération de la secte se montre à nu par des propositions jansénistes, par la façon de placer la célèbre *virgule* dans la bulle contre

(1) P. 340.
(2) P. 339 et seq.

Baïus, par une coupable condescendance envers les Protestants !

L'historien, en relations cachées avec Quesnel et ses adhérents — l'historien admettant la distinction « du droit et du fait » — l'historien se plaignant que le Saint-Siège ait condamné Quesnel !

Que Billuart ait été entraîné à citer une pareille histoire et à vanter un pareil historien, je puis l'excuser par l'ardeur de la lutte. Mais que, de nos jours, on ne mette pas en garde les jeunes étudiants en théologie contre ce tissu de mensonges et ce ramas de récits remaniés par les Jansénistes, j'aurais plus de mal à l'expliquer.

XIII

Il n'est jamais bon de faire alliance avec les hérétiques, même contre un adversaire commun. Le moindre détriment qui puisse en résulter est je ne sais quel semblant de connivence. Les Dominicains en firent l'expérience douloureuse. Ils avaient accepté que les Jansénistes combatissent à leurs côtés pour la grâce « de soi efficace ». Ils avaient mêlé leurs traits aux traits des hérétiques dans la guerre contre les Molinistes.

Et voici que, pour échapper aux foudres de Rome, la secte qui prétend rester dans l'Église malgré l'Église, se réfugie dans le camp des Thomistes comme dans un asile inviolable (1). Leur reproche-t-on quelque proposition calviniste? Ils protestent qu'ils l'entendent en toute orthodoxie, *in sensu thomistico*. Les condamne-t-on? Ils s'écrient avec gémissements que l'on frappe la vénérable école de saint Thomas. En vain les Thomistes les repoussent, les chassent, les anathématisent. Eux, ils s'obstinent à demeurer, à se dire Thomistes pour pouvoir se dire catholiques. Les choses en vinrent à ce point qu'il fallut que le Saint-Siège protégeât l'honneur des Dominicains, en déclarant que leur système n'avait pas été atteint par les foudres dirigées contre l'hérésie.

Étrange retour des choses! ou peut-être infaillible revanche de la vérité! Une première fois, les Bannésiens se sont adressés au Saint-Siège. C'étaient alors des accusateurs puissants, réclamant contre Molina une condamnation solennelle; et ils n'ont obtenu qu'une déclaration officielle de Paul V qui leur égalait leurs rivaux. Une seconde fois, ils ont repris l'attaque et, bientôt compromis par leurs alliances, ils ont eu de nouveau recours à Rome, non plus en accusateurs

(1) P. 337.

mais en plaignants, et pour se défendre contre de calomnieuses adulations. A la vérité, ils ont obtenu de Clément XI et de Benoît XIII une double attestation de leur orthodoxie. Mais ces deux décrets consolateurs ont donné lieu à un troisième décret dans lequel Clément XII affirme derechef que le Saint-Siège veut laisser intact l'honneur des opinions contraires (1).

Voici que de nos jours l'impulsion nouvelle donnée à l'étude de saint Thomas ravive l'humeur agressive des anciens Bannésiens. Secouant leur poussière, ils réveillent des querelles assoupies, ils se portent garants de légendes discréditées. Est-il prudent pour eux de rappeler l'attention publique sur leur système touchant la liberté humaine ? Les temps ne sont plus les mêmes, la philosophie fataliste nous menace. Ne pourrait-il pas arriver qu'une troisième fois les Bannésiens eussent à recourir au Saint-Siège, non plus pour accuser, non plus pour se plaindre, mais pour supplier?

Quant aux Molinistes, aujourd'hui comme autrefois, ils ne demandent que la liberté d'opinion sur ces matières controversées, et, se conformant aux intentions de Paul V, ils confient leur doctrine au temps, « *grande giudice et censore delle cose* ».

---

(1) P. 350.

LIVRE DEUXIÈME

DOCTRINES

I

Puisqu'il demeure établi, par les documents les plus incontestables, que le Saint-Siège entend maintenir la balance parfaitement égale entre les deux systèmes, il n'y a plus à faire appel à l'argument d'autorité en faveur de l'un ou de l'autre. Le choix doit être déterminé uniquement par leur comparaison et par la discussion de leur valeur intrinsèque. Cette comparaison, cette discussion, auxquelles Bañes s'était dérobé si longtemps pendant les congrégations *de Auxiliis*, le P. Schneemann les place sous les yeux du lecteur, en exposant successivement les deux systèmes.

Mais, avant de le suivre dans cette étude, je

ferai une remarque, qui me semble très importante.

Lorsqu'un homme, de cerveau assez puissant pour être chef d'école, construit un système philosophique ou théologique, ce système est, pour ainsi parler, tout d'une pièce. Tout dépend de quelque principe fondamental, qui tient enchaînées ensemble toutes les conclusions par les liens d'une irréfragable logique. Le vrai métaphysicien ignore les compromis entre les principes, et lorsqu'une fois il a choisi son théorème premier, il en poursuit les derniers corollaires sans se préoccuper d'autre chose que de la rigueur de l'argumentation.

Or il arrive parfois que certaines conclusions paraissent étranges, paradoxales, ou même qu'elles soient convaincues de fausseté. Alors, les disciples du Maître abandonnent ces propositions outrées qu'ils ne peuvent plus défendre, et modifient le système primitif pour le plier aux exigences de la discussion avec les adversaires. Ils ne s'aperçoivent pas qu'en enlevant quelques pierres, ils compromettent souvent tout l'édifice, et qu'après des remaniements semblables il ne reste plus qu'un assemblage sans cohésion. Encore une fois, dans un système composé par un logicien puissant, tout se tient par une nécessité de conséquence, et l'er-

reur dans une conclusion suffit à dénoncer l'erreur dans le principe fondamental lui-même.

Voilà pourquoi il est de si haut intérêt de connaître la doctrine primitive d'une école et d'étudier l'enseignement même du fondateur. D'ailleurs, le duel a été engagé entre Bañes et Molina. Il convient donc d'exposer la pure doctrine de l'un et de l'autre.

II

Dominique Bañes est, historiquement, une des grandes figures d'une époque féconde en illustres théologiens. D'une part, son attachement déclaré pour saint Thomas sur qui il avait concentré ses veilles, et l'éclat d'un enseignement prolongé pendant plus de trente ans dans la principale chaire de Salamanque ; d'autre part, la sévérité de ses mœurs et la dignité de sa vie, tout lui assurait une prépondérante influence. Pour son éloge, il suffit d'un témoignage : c'est celui d'une femme que l'Eglise honore comme un *Docteur* dans les plus hautes voies de la théologie mystique. Sainte Thérèse, si prudente dans ses choix, l'avait pris pour

confesseur, et déclarait qu'elle était comme fascinée par lui (1).

Que Bañes se soit signalé par une hostilité constante dans toutes les questions où il rencontrait les enfants de saint Ignace, je l'en excuse facilement. C'est le fait de cette âcreté de sang qui a contribué à faire si grande la race espagnole. Je laisse de côté cet autre reproche d'avoir réduit la tradition catholique au seul saint Thomas, et d'avoir interprété son Docteur d'une manière étroite et par là même erronée. Ce serait m'engager dans le procès de la méthode dite *Thomistique*. J'arrive droit à sa théorie des décrets prédéterminants, et je reconnais là un dessin tracé d'une main ferme.

Il s'attache à considérer en Dieu la raison de Premier Agent physique. « Dieu, dit-il, étant la cause de tout être, ne présuppose rien qui soit fait par un autre, rien dont lui-même ne soit cause et par conséquent il détermine tout et n'est déterminé par rien (2). »

Voici, certes, un principe majestueux et puisé dans les profondeurs mêmes de la métaphysique. Bañes l'applique donc aux actes

(1) P. 196.
(2) P. 203.

humains, et en déduit par voie de conséquence nécessaire la doctrine générale suivante :

Tout acte humain et chacun des modes de cet acte sont *déterminés* et *causés* immédiatement par la volonté efficace de Dieu. Il est vrai, la faculté créée coopère à la production de cet acte. Le même acte procède donc à la fois de deux causes, et par conséquent porte en soi le sceau et la similitude de chacune. A la cause contingente et libre, l'acte doit d'être contingent et libre; mais à la volonté infaillible de Dieu, il doit d'être nécessaire par une *nécessité de conséquence*. C'est une nécessité, il est vrai, de présupposition, *ex suppositione*, en tant qu'on présuppose la volonté infaillible de Dieu. Mais on doit l'appeler plutôt *nécessité de conséquence*, en tant que quelque chose suit nécessairement par bonne conséquence d'une autre chose présupposée... Les effets contingents et libres sont donc, si on les compare à la science ou à la providence et à la volonté de Dieu, nécessaires en quelque manière, c'est-à-dire par supposition..., car ces conséquences sont bonnes et nécessaires : Dieu veut que telle chose ait lieu. Donc elle aura lieu quand et comment il veut qu'elle arrive (1).

---

(1) Voir les citations de Bañes, pp. 204 et 205.

Prenez garde de ne voir là qu'une nécessité conditionnelle et logique, qu'on peut exprimer par ces mots : « Si Dieu veut que ce soit, ce sera ». Bañes entend autrement les choses. Selon lui, aucun effet ne peut avoir lieu, s'il n'a été voulu absolument par Dieu, antécédemment à toute détermination de la cause seconde, puisque c'est Lui qui détermine cette cause à agir. Or, cette volonté de Dieu est infaillible et efficace : donc tout effet, quel qu'il soit, arrive par suite de cette conséquence nécessaire : *Dieu le veut, donc ce sera.* — « Il faut, dit Bañes, que nous expliquions la nécessité de ce conséquent : « l'Antechrist viendra », par rapport à la science de Dieu, en tant que cette science est cause. Cette nécessité se tire de la très efficace vertu de la Cause Première, qui détermine toutes les causes secondes à produire leurs effets, de telle sorte que nulle cause seconde ne puisse agir si elle n'est déterminée par la Cause Première (1). »

J'invite le lecteur à prêter une sérieuse attention à cette théorie. Un même effet provient de deux causes : il peut donc être rapporté, comparé à chacune ; de chacune il emprunte certains caractères ; et voilà pourquoi on peut

(1) P. 204.

sans contradiction affirmer d'un même effet des propriétés contraires, lorsque les deux causes offrent des caractères contraires. C'est là le fond du système Bannésien ; c'est le principe qui lui permet de sortir de toutes les difficultés.

Bañes enseigne que tout effet est voulu absolument par Dieu. Fera-t-il exception pour le péché? Non certes: car le péché, dit-il, ne peut être connu qu'en tant qu'il est être. Le péché est un acte qui procède à la fois, comme tous les autres actes, et de la Cause Première et de la cause seconde. En tant qu'il provient de la volonté infaillible de Dieu, cet acte est un bien voulu absolument ; en tant qu'il provient de la volonté coupable, c'est un mal que Dieu ne fait que permettre. « Toute opération du libre arbitre se rapporte à Dieu comme à sa cause, et par conséquent est soumis à la divine Providence. Donc, sous la divine Providence tombe toute opération du libre arbitre, même le péché, *directè* en tant qu'il est opération, *permissivè* en tant qu'il s'écarte de la règle. Et c'est ainsi que se vérifie cette parole des Proverbes, ch. XVI: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque in diem malum;* c'est-à-dire, il a créé tel homme qu'il a voulu permettre impie, afin de montrer sa Jus-

tice au jour du jugement par la juste condamnation de cet homme (1). »

Remarquez bien ce « vouloir permettre ». Bañes ne dit pas : Dieu *a permis* que l'homme fût impie, mais il a *voulu permettre*. C'est qu'il ne s'agit pas d'une simple permission qui laisse dépendre de la volonté humaine l'existence ou la non-existence de l'acte coupable. Dieu *veut* absolument que l'acte ait lieu, par la volonté qu'il a de punir ; et parce que le crime de l'homme est nécessaire à la production de l'acte, Dieu *permet*. « L'acte de la divine volonté relatif à la permission du péché des réprouvés et à la soustraction du secours efficace... doit être expliqué *affirmativement* et non simplement négativement. C'est pourquoi Dieu a eu cet acte de toute éternité : Je *veux* permettre ces péchés ; je *veux* ne pas donner à quelques-uns des secours tels que, s'ils les recevaient, ils ne pécheraient pas (2). »

N'allez pas réclamer au nom de la sainteté divine. Bañes vous répond toujours par le double rapport de l'effet à sa double cause. La mort d'un même homme, dit-il, peut être voulue

---

(1) P. 205.
(2) P. 209

à la fois *saintement* par Dieu, *criminellement* par l'assassin. « Par là, on peut comprendre que non seulement quand il s'agit d'un même objet matériel et extrinsèque à la volonté, mais même quand il s'agit d'un même acte intérieur de la volonté, l'entité de cet acte peut avoir à la fois pour cause efficiente une volonté mauvaise de l'homme et une volonté bonne de Dieu. Par exemple, Dieu est cause voulante et efficiente d'un acte de haine de Dieu, et la volonté humaine est cause volontaire et efficiente du même acte. Mais la volonté de l'homme est mauvaise, parce qu'elle produit un tel acte sans la règle de la raison, bien plus, contre la règle et la loi de Dieu. Quant à la volonté de Dieu elle est bonne, quand il veut que cet acte ait lieu en permettant la défaillance de la cause seconde, afin d'en tirer quelque plus grand bien par la manifestation de sa Justice ou de sa Miséricorde (1). »

Voilà jusqu'où s'avance ce grand logicien. Dieu veut, Dieu *fait* en l'homme l'acte de la haine de Dieu. Mais cette volonté, cette opération de Dieu sont bonnes, parce qu'elles sont inspirées par la volonté de manifester sa Justice Vindicative. Que devient le principe de morale:

---

(1) P. 205.

Non facienda mala, ut eveniant bona ? A moins que les Bannésiens ne s'adjugent le fameux adage qu'on impute faussement aux Jésuites: *La fin justifie les moyens !*

Encore une citation: « Si la non-conversion du pécheur est considérée en tant qu'elle est une pure négation, il ne faut pas craindre de concéder que de même que le secours divin est cause efficace de la grâce et de la conversion, de même la négation d'un secours efficace est la cause de la non-conversion, en tant qu'elle est pure négation d'être : bien plus, c'est le sens des mots *excæcare*, *indurare*, Dieu refusant ce secours efficace, et de cette négation résultant aussitôt et par une nécessité de conséquence la non-conversion (1). »

En résumé, tout acte humain provient à la fois de deux causes. La Cause Première le veut efficacement et, par conséquent, il est nécessaire que l'acte ait lieu. Pour le réaliser, la Cause Première dirige la cause seconde, soit en la déterminant positivement à l'acte, si cet acte est bon, soit en se refusant à la déterminer au bien, si l'acte à obtenir est mauvais. Car « la volonté créée défaudra inévitablement dans toute

---

(1) P. 206.

espèce de vertu, si elle n'est efficacement déterminée à bien agir par la Divine Volonté (1) ».

III

Une fois bien comprise cette prédétermination physique des actes humains par la volonté absolue et efficace de Dieu, tout devient facile à expliquer.

La *prescience* de nos actes les plus libres n'est que la conscience que Dieu possède de ses propres décrets déterminants. « Par là même que Dieu connaît que sa volonté n'a pas déterminé la volonté créée à bien agir en matière de tempérance, par exemple, il connaît évidemment que la volonté créée péchera et défaudra dans la matière de cette vertu. Ainsi Dieu connaît tous les autres futurs contingents dans leurs causes, en tant qu'elles sont déterminées par la Cause Première. Quant au mal de la coulpe

---

(1) P. 206.

future, Dieu le connaît dans sa cause, en tant qu'elle n'est pas déterminée par la Cause Première à bien agir (1) ».

Il y aurait peut-être lieu de demander à Bañes comment Dieu connaît le *degré* de culpabilité, la grièveté *déterminée* de la faute. Mais il faut nous hâter.

La *prédestination* est un décret par lequel Dieu décide qu'il prédéterminera par un secours efficace la volonté de l'élu, pour le pousser infailliblement à une fin absolument voulue d'avance.

La *réprobation* est, elle aussi, un décret positif, parce qu'elle n'est autre chose qu'une sorte de prédestination. « Puisque la prédestination est, en général, la raison préexistante en Dieu de l'ordre établi pour obtenir la fin, on doit en conclure que la réprobation est la raison de l'ordre par lequel les réprouvés vont à la fin que Dieu se propose. Cette fin est la manifestation de sa Justice Vindicative. Mais pour que cette fin soit obtenue, la permission du péché est nécessaire, et, par conséquent, posée par Dieu et ordonnée à cette fin (2). »

(1) P. 206.
(2) P. 209.

Aussi Bañes n'hésite pas à appeler la réprobation une *préparation*, une *adaptation*, une *préordination* à la mort éternelle (1), afin de manifester la Justice Vindicative.

« A parler exactement, dit-il, dans l'ordre de la causalité finale, cette fin surnaturelle est, d'après notre manière de concevoir, antécédente à la permission du péché...., car la volonté de la fin précède la détermination des moyens pour l'obtenir (2). »

Et dans un passage que j'ai déjà cité : « *Secunda conclusio*. L'acte de la Volonté Divine touchant la permission du péché des réprouvés et touchant la soustraction du secours efficace avec lequel, ou ils ne pécheraient pas, ou ils feraient pénitence, doit être expliqué comme un acte *affirmatif* et non pas seulement négatif. C'est pourquoi Dieu a eu de toute éternité l'acte suivant : Je « veux permettre » ces péchés, je veux ne pas donner à tels et tels les secours avec l'aide desquels ils ne pécheraient pas.

« *Probatur hæc conclusio :* La permission du péché est bonne et ordonnée à une bonne fin. Donc la volonté divine veut permettre le péché.

---

(1) P. 209.
(2) Idem.

« *Confirmatur :* Puisque c'est par une intention formelle, *ex proposito*, que Dieu veut donner à quelques-uns des secours par lesquels ils parviendront efficacement à la gloire, on doit conclure que s'il dénie de semblables secours à d'autres, c'est intentionnellement qu'il veut ne pas les leur donner, *ex proposito vult non dare* (1). »

Bañes ne cesse d'insister sur ce rapprochement entre la prédestination et la réprobation ; ce sont deux ordres parallèles qui ne se distinguent que par les fins auxquelles ils tendent, savoir : la manifestation de la Miséricorde ou la manifestation de la Justice Vindicative. Mais chacun d'eux est établi par une volonté positive de Dieu. « Il tombe sous la Divine Providence que cet homme s'abstienne du péché : donc il tombe sous la même Providence que cet autre ait la permission de tomber et de pécher..... Dieu choisit quelques-uns de préférence à d'autres pour leur conférer des secours efficaces. Donc, par sa Volonté et sa providence, il a discerné ceux à qui il confère ces secours, de ceux à qui il ne les confère pas. Donc la divine Providence est cause de l'effet de ce discernement, puisque cet effet n'est

(1) P. 209.

pas autre chose que l'intention formelle, *ex proposito*, de laisser quelques-uns destitués du secours efficace, et d'en aider d'autres efficacement à obtenir la vie éternelle..... La divine prédestination prise dans sa totalité comprend que Dieu par sa volonté a *choisi* quelques hommes pour qu'ils atteignent efficacement la vie éternelle, et que pour les autres il les a méprisés et dédaignés, *quosdam vero contempsit et sprevit*; et ce mépris n'est pas autre chose que « le vouloir permettre « qu'ils manquent leur fin dernière (1) ».

Ces citations si longues étaient nécessaires, pour qu'on ne soupçonnât pas les Molinistes d'avoir exagéré ou dénaturé la théorie de Bañes.

Voici donc, d'après lui, l'ordre des décrets divins :

1° De même que Dieu veut, d'une volonté absolue, manifester sur tels et tels sa Miséricorde, il veut d'une volonté aussi absolue manifester sur les autres sa Justice Vindicative ;

2° Mais pour cela il faut que ces réprouvés soient pécheurs. Donc Dieu veut, d'une volonté positive, permettre qu'ils tombent dans le péché et y demeurent jusqu'à la mort. Cette permission du péché n'est donc pas l'origine de la répro-

---

(1) P. 210.

bation ; elle n'est elle-même que le premier effet d'une réprobation déjà décrétée. *Primum esse effectum reprobationis, permissionem cadendi in peccatum usque ad mortem* (1) ;

3° Ce « vouloir permettre » n'est pas un simple « laisser faire », mais un décret positif, par lequel Dieu décrète qu'il les privera du secours efficace pour ne pas pécher, car « cette permission n'est pas une pure négation, mais plutôt une privation (2) » ;

4° Le péché commis, Dieu le punit justement, et par là il obtient le but proposé, savoir la manifestation de la Justice Vindicative.

Ainsi le péché est bien la cause immédiate des supplices éternels, mais « à parler simplement, c'est-à-dire, à considérer les réprouvés absolument et non comparativement (aux élus?), il n'y a de leur part ni cause ni raison de leur réprobation, c'est-à-dire de l'effet de la réprobation pris dans son ensemble... Il reste donc acquis que ces effets de la réprobation ne sont pas coordonnés entre eux par une relation de cause et d'effet, mais que tous sont ordonnés à la fois vers une même fin. En

(1) P. 211.
(2) P. 210.

d'autres termes, tous, collectivement et ensemble, ils sont ordonnés vers cette fin voulue expressément par Dieu de manifester sa Justice et de manifester sa plus grande Miséricorde envers les prédestinés (1). »

IV

On conviendra que cette théorie est dure. On ne s'expliquerait même pas comment une telle doctrine a pu se produire et se faire accepter, si l'on ne tenait compte des temps et des lieux.

Nous sommes en Espagne, à la dernière moitié du XVIe siècle. Deux races sont en présence, dont le sang bout de haine. D'un côté, c'est l'Espagnol descendant de Pélage, sobre, fier, ami de l'épée par laquelle il a reconquis sa patrie dans une lutte huit fois séculaire; de l'autre, c'est le Maure riche en trésors, épanouissant son luxe oriental sur le sol que lui a livré le yatagan d'Abdérame. Sa puissance, il

---

(1) P. 210.

est vrai, est déchue ; mais il a encore pour alliés les Musulmans d'Afrique et les Turcs de Constantinople, et ces forbans sont la terreur des côtes Andalouses qu'ils couvrent à chaque instant de sang et de ruines.

C'est plus qu'une lutte pour le sol ; c'est plus qu'une haine de races tour à tour écrasantes et écrasées ; c'est plus qu'un choc de civilisations contraires ; c'est la guerre entre le fanatisme et la foi ardente ; c'est le Croissant et la Croix qui se heurtent. On sort d'une insurrection gigantesque dans laquelle les Maures ont confondu dans leurs épouvantables cruautés le nom chrétien et le nom espagnol. Les représailles des vainqueurs n'ont été guère moins atroces ; mais les infidèles sont enchaînés pour jamais, leur règne est fini, et la Croix brille sur toute la catholique Espagne.

En ce temps-là Bañes enseigne. Devant sa chaire se tiennent debout des Espagnols, pour qui les noms, Catholique et Espagnol, sont presque synonymes, et qui sont dès longtemps habitués à appeler « croisade » toute guerre contre les ennemis de leur patrie ; des Espagnols qui ont conquis les Indes en même temps pour Dieu et pour l'Espagne, et qui racontent sans sourciller qu'en prenant aux sauvages leur or, leurs terres, leur liberté, et leur donnant le bap-

tème en retour, ils se sont montrés trafiquants généreux ; des Espagnols, enfin, pour qui Dieu lui-même est un allié fidèle et presque un compatriote. On leur dit que Dieu a fait deux parts dans l'humanité : l'une pour manifester sa Miséricorde, l'autre pour manifester sa Justice vindicative ; que les élus sont des amis protégés, comblés de grâces efficaces, et conduits infailliblement au ciel ; que les réprouvés forment une masse que Dieu méprise, à qui il refuse les secours nécessaires à la conversion, qu'il laisse à dessein dans l'obstination et l'aveuglement, pour les châtier éternellement de leurs crimes et de leurs cruautés atroces. Un tel enseignement plaît à l'auditeur, car, pour lui, le prédestiné, c'est l'Espagnol ; le réprouvé, c'est le chien de Maure !

Mais une doctrine tellement dure n'aurait pu se répandre ni se perpétuer, si elle n'avait été adoucie, autant que possible, par les disciples de Bañes.

Le Maître enseigne que, sans cause de la part de l'homme, Dieu lui refuse la grâce efficace sans laquelle pourtant il ne peut se faire qu'il accomplisse la loi. Les Thomistes mitigés expliquent ce refus par le péché de l'homme. — Mais quel péché ? — Le péché précédent, disent les uns ; et reculant de péché en péché, ils se trouvent

acculés au péché originel comme dans une impasse. — Le péché concomitant, dit Billuart; car ce péché est une résistance à la grâce.—Mais, demande Tournély, cette résistance est ou négative ou positive. Négative, est-ce vraiment une résistance? Positive, elle doit être prédéterminée par Dieu qui prédétermine tout ce qui est positif (1).

Le Maître enseigne que Dieu méprise les réprouvés avant toute prévision de leurs démérites. Ses disciples, Alvarès et Gonet, font consister la réprobation négative dans une exclusion positive de la gloire, comme d'un bienfait qui n'est pas dû. Et le Maître et les disciples considèrent la permission du péché comme un moyen voulu dans le but d'obtenir la réprobation. Billuart rejette cette doctrine comme trop dure, la réfute par d'excellents arguments, et cite ces belles paroles de saint Thomas: *Quia Deus omnia inclinat et convertit ad se sicut in ultimum finem, impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum.* I. II, q. 79, a. 1. (2).

Le Maître, affirmant l'infaillible efficacité de

---

(1) Dissert. VIII. art. 4. § 3.
(2) Dissert. IX. art. 9. § 2.

la Volonté Divine, hésite à reconnaître en Dieu la volonté sincère de sauver tous les hommes. Billuart, fidèle défenseur du dogme catholique contre l'hérésie Janséniste, démontre admirablement par l'Écriture, les Pères et toute la Tradition que Dieu veut réellement et sincèrement le salut de tous les hommes. Mais, quand il s'agit de faire accorder ce dogme avec le système Bannésien, il se trouble et nous apprend que cette volonté n'est pas totalement efficace, parce qu'elle est subordonnée en Dieu à la volonté d'obtenir des *fins plus hautes* que le salut des hommes, en particulier *l'éclat de la Justice* dont la manifestation s'oppose au salut de tous les hommes (1).

(1) Voluntas Dei antecedens est conditionata, non hoc sensu quod Deus velit omnes salvos facere, si ipsi velint volitione quam expectet ab eorum liberâ voluntate, ut vult Tournelius cum Molinianis : hoc est, voluntas antecedens salvandi omnes non est itâ efficax ex parte Dei, ut per solum hominem stet gratiæ consentiendo reddere illam ex omni parte efficacem ad salutem de facto consequendam; sed dicitur conditionata hoc sensu, quòd velit omnes salvos fieri, si *non obstent altiores fines*, v. g., bonum generale universi, ordo providentiæ, mutabilitas arbitrii, splendor Misericordiæ, *decor Justitiæ*. « Si enim omnis homo liberaretur, utique lateret quid peccato per justitiam debeatur, *inq. August. Epist.* 105 *ad Sixtum.* » *Dissert.* VII *art.* 6. § 2. — Les Jansénistes ne s'accommoderaient-ils pas d'une telle volonté salvifique ?

Le Maître, enfin, ne craignait pas de dire que l'acte le plus libre contient un mode de *nécessité*, — nécessité de *conséquence*, nécessité *par supposition*, ajoutait-il, il est vrai. Mais on se rappelle que cette *conséquence* se tire de l'efficacité de la Cause Première, et se formule ainsi : Dieu veut que telle chose ait lieu, donc elle aura lieu. On se rappelle encore que cette supposition n'est autre que la supposition d'une volonté infaillible de Dieu. Or les disciples de Bañes ont compris, par leurs luttes avec l'hérésie, combien le mot « nécessaire » est dangereux quand on l'applique à un acte libre. Ils évitent donc d'employer ce mot ; partout ils le remplacent par le mot « infaillible ». Soit, mais il reste toujours que cette infaillibilité a, pour eux, sa raison dans l'efficacité de la Cause Première. C'est donc une infaillibilité *antécédente* qu'il est bien difficile de distinguer d'une nécessité positive (1).

(1) Le P. Daniel, dans son traité *De l'efficacité de la grâce*, dit à ce sujet : « Les Thomistes disent que la grâce n'est efficace par sa nature, que parce que l'effet ou le consentement de la volonté est inséparable. S'ils ne disaient que cela, on comprendrait aussi aisément leur pensée que celle de Jansénius ou de Calvin ; car, si cette liaison est infaillible par la nature de la grâce même, il paraît qu'elle est absolument nécessaire ; elle ne peut être nécessaire que parce que la grâce produit nécessairement son effet, et

On ne peut qu'approuver ces adoucissements de la doctrine primitive, mais on a le droit de se demander s'ils sont autorisés par la logique.

Toute l'école Thomiste admet encore les propositions fondamentales de Bañes ainsi formulées : La prédétermination physique par la Cause Première est nécessaire pour tout acte, et, en vertu de son efficacité, il répugne qu'étant donnée cette prédétermination, l'acte déterminé n'ait pas lieu. — Dieu connaît tous les actes et les péchés des hommes dans sa volonté de déterminer et sa volonté de ne déterminer pas.

Hé bien ! Qu'en partant de là, on suive attentivement Bañes, et qu'on me dise à quel moment on peut le quitter sans fausser com-

---

si cela est, elle nécessite la volonté. Voilà une idée claire de la grâce efficace par elle-même. Mais ce qui cause ici de l'embarras, et ce qui obscurcit cette idée, c'est que les Thomistes..... en nous disant que la grâce a de sa nature une liaison *infaillible* avec son effet, nient en même temps que cette grâce nécessite la volonté à agir ; c'est qu'ils disent que par sa nature elle la détermine physiquement, et cependant qu'elle ne la nécessite pas ; que, quoique cette grâce par sa nature soit inséparable de son effet, cependant la volonté peut la rejeter, et qu'elle a un véritable pouvoir de n'y pas consentir. » (P. Daniel, *De l'efficacité de la grâce.*) Migne, *Curs. theol.,* tom. X, col. 1310.

pagnie à la logique ; qu'on me montre par quel vice de syllogisme il aboutit à ces conclusions qu'on abandonne !

V

Il y a d'ailleurs pour tous les Bannésiens, si mitigés qu'ils soient, une difficulté tellement inhérente à leur système qu'ils ne peuvent s'en débarrasser. Si Dieu veut et détermine d'avance qu'un acte ait lieu, comment peut-on dire que l'homme reste libre de produire ou de ne pas produire cet acte ? Sans doute, il est bon d'exalter la Toute-Puissance de Dieu ; mais il n'est pas moins exigé que l'on sauvegarde le dogme de la liberté humaine. Les Jésuites, après tout, n'ont combattu les prédéterminations physiques avec tant d'ardeur que parce qu'elles leur paraissaient inconciliables avec un dogme qu'il fallait énergiquement défendre contre les Protestants. Je ne crains pas d'avouer que plusieurs de nos théologiens avaient des opinions dures au sujet de la Prédestination et n'approuvaient pas à cet égard le sentiment de Molina. Mais tous, sans exception, tous avec Molina, demandaient à Bañes : Que faites-vous du libre

arbitre ? Comment expliquez-vous la liberté ? *Hoc opus, hic labor est.*

Pour réponse, les Bannésiens citent cette belle sentence de saint Thomas : Dieu en agissant dans les natures, ne les altère pas, mais les perfectionne. Donc, en agissant dans les volontés libres, il ne détruit pas, mais perfectionne la liberté (1).

J'admire cette sentence ; je reconnais que vous l'avez toujours soutenue, et je me rappelle que Paul V en a pris acte en témoignant de votre orthodoxie. Mais c'est précisément de cette sentence que je conclus contre la prédétermination de l'acte libre, par une Volonté Divine qui rende nécessaire l'existence de cet acte. Car libre et nécessaire s'excluent.

On me répond : Il n'y aurait contradiction que si l'on opposait ces deux termes sous un même rapport. Mais, comme il a été enseigné, l'opération humaine part de deux causes : elle part de la Cause Première, où elle puise un caractère de *nécessité*, parce qu'elle résulte d'un décret infaillible ; elle part de la cause seconde, et elle en part *librement*, puisque cette cause est libre.

— Alors, on peut également dire du même

(1) I. II. q. 10. a

acte, qu'il est nécessaire et qu'il est libre.

— Non pas, reprend Bañes, l'acte est *intrinsèquement* libre et il n'est *qu'extrinsèquement* nécessaire. « A une seule et même chose peuvent convenir à la fois un mode de nécessité et un mode de contingence. Mais le mode de contingence lui convient *simpliciter*, c'est-à-dire intrinsèquement et par sa propre nature ; et le mode de nécessité lui convient *secundùm quid*, c'est-à-dire par relation à quelque chose d'extrinsèque (1) ».

— Quoi ! vous appelez extrinsèque la grâce reçue ! Que la Cause Première dont elle provient soit extrinsèque à la faculté, nul n'en disconvient ; mais la nécessité provient formellement de la détermination effectivement subie par la volonté, et rien ne peut être plus intrinsèque.

Cette difficulté, qui vous semble considérable, n'est pas pour arrêter un docteur aussi subtil que l'est Bañes. Il a une théorie psychologique de la liberté qui fournit à sa dialectique de nouvelles distinctions. Il ne faut pas, dit-il, circonscrire la liberté dans une seule faculté. Si elle est formellement dans la volonté, elle a cependant sa racine dans l'intelligence. Par là même que

---

(1) P. 208.

l'intelligence, en présentant à la volonté un objet, l'avertit qu'il n'y a pas entre cet objet et la fin dernière une connexion nécessaire, le choix de la volonté est formellement libre ; d'où résulte que Dieu peut déterminer la volonté, sans détruire sa liberté, pourvu qu'il n'altère pas le jugement de l'intelligence.

Mais il faut entendre Bañes lui-même : « La liberté surgit donc de ce jugement comme de sa racine.... Toutes les fois que l'acte de la volonté sort de cette racine, il est toujours libre. D'où je conclus : *Quelque chose qui précède, accompagne ou suive l'acte de volonté, s'il reste ce jugement que le moyen n'est pas nécessaire à la fin, la liberté de l'opération n'est pas détruite.* Cette conséquence est évidente ; car là où tient la définition de l'acte libre, il est nécessaire que l'acte soit libre.

« Venons donc maintenant peu à peu à des choses plus difficiles. Avant notre opération libre préexiste un décret éternel et immuable de la Volonté Divine, ou en d'autres termes une prédéfinition infaillible de la Divine Providence, qui prédéfinit toute opération libre qui est bonne, et même toute opération en tant qu'elle est bonne et qu'elle vise au bien. Mais, parce que par sa Providence et son immuable décret, Dieu ne lie ni ne détruit le jugement par lequel

nous jugeons que le moyen est utile; qu'il n'est pas nécessaire, mais qu'il doit être employé, non seulement Dieu ne détruit pas la liberté de notre opération, mais bien plutôt il la produit efficacement, la nourrit et la conserve (1). »

Telle est la dernière réponse de Bañes, et j'ai peine, je l'avoue, à reconnaître la rigueur de ce grand logicien. Il place la liberté formellement dans la volonté, et n'en met que la racine dans l'intelligence. Puis, il admet que nulle prédétermination de la volonté n'altère la liberté, si elle n'atteint pas l'intelligence. Mais, comme le lui fait observer le P. Schneemann, on peut écraser un fruit, sans toucher à la racine de l'arbre. Vraiment, à ne prendre les choses qu'avec le plus grossier bon sens, l'homme qui se décide infailliblement par suite d'une prédétermination physique de sa volonté, tout en jugeant que le moyen choisi n'est pas nécessaire à la fin, me semble libre tout autant que le voyageur qui glissant dans un précipice juge que sa chute ne le conduit pas nécessairement à une hôtellerie.

Mais, pour certains métaphysiciens, le bon sens est trop vulgaire. Revenons à la dialecti-

---

(1) P. 207.

que. Le nœud de la question est, d'après Bañes, dans certains jugements qui précèdent l'acte de volonté, et il les confond tous dans cette phrase captieuse : *Deus non ligat nec destruit judicium nostrum, quo judicamus indifferentiam medii et ordinabilitatem ejus et ordinandum esse ad finem.* — Pour moi, je vois là deux jugements très différents et très séparables. Par un premier jugement, je juge que tel moyen peut être employé pour atteindre une fin, mais que ce moyen n'est pas nécessaire et qu'on peut atteindre la fin autrement. C'est ce qu'on nomme le jugement SPÉCULATIF, *quo judicamus indifferentiam medii et ordinabilitatem ejus*. Par un second jugement, je juge que je dois employer ce moyen. C'est ce qu'on nomme le jugement PRATIQUE, *quo judicamus medium ordinandum esse ad finem.* Le jugement spéculatif n'est pas libre, mais il laisse encore ma volonté dans l'indécision. C'est le jugement pratique qui la fait sortir de l'indifférence et la détermine. Or, je demande : ce second jugement est-il libre, oui ou non ? S'il n'est pas libre, comment peut-il laisser libre ma volonté ? S'il est libre, comment Dieu le connaît-il et le détermine-t-il en moi ? La difficulté poursuit donc Bañes à mesure qu'il cherche à la fuir (1).

(1) Les jeunes philosophes qui ont entre les mains un

Nous n'en avons pas encore fini avec l'explication Bannésienne de la liberté, car la même difficulté se présente sous une autre forme non moins pressante. Il est impossible à l'homme, disent les Thomistes, de faire pénitence sans un secours efficace, et cependant il ne dépend pas de lui d'avoir ce secours. Comment son impénitence peut-elle lui être imputable ?

— L'objection vous semble insoluble ? C'est alors que vous ne connaissez pas les ressources de la fameuse distinction entre le sens *composé* et le sens *divisé*. Ecoutons Bañes une dernière fois :

« Je concède « dans le sens composé », *in sensu composito*, qu'un homme ne peut pas faire pénitence sans un secours spécial ; mais alors je nie la conséquence, lorsqu'on veut en conclure que si Dieu a décidé dans sa Providence de ne pas conférer ce secours spécial, il ne sera pas imputé à l'homme de n'avoir pas fait pénitence. Cette conséquence ne vaut pas, par la raison suivante : Il suffit, en effet, que cet homme ait reçu un secours surnaturel et un avis de la Divine Providence l'invitant à la pénitence, pour qu'il soit actuellement obligé et qu'on puisse dire en vérité qu'il peut

---

auteur thomiste savent combien la théorie de ces jugements est embrouillée. Mais pourrait-elle être claire ?

faire pénitence. Car autre est le don de *pouvoir faire* pénitence, et autre le don de *faire* pénitence. Par conséquent, pour arriver à ce résultat que l'homme ne *veuille* pas faire pénitence, il n'est pas besoin d'un secours plus grand que celui en vertu duquel il est dit *pouvoir faire* pénitence (1). »

Qu'on me pardonne le peu d'élégance de cette traduction. Mais je m'en suis tenu au pur mot à mot, afin qu'on ne pût m'accuser de contre-sens, dans un texte qui n'est pas de facile intelligence. Cependant, en s'appuyant sur cette phrase: «Autre est le don de *pouvoir faire* pénitence, et autre le don de *faire* pénitence », on peut, ce semble, interpréter d'une manière plus claire l'enseignement du Maître. Soit le don de *pouvoir faire* pénitence égal à 3, et le don de *faire* pénitence égal à 5. Saint Pierre qui a *fait* pénitence a reçu 5, et dans ces 5 sont compris les 3 qui répondent à *pouvoir faire* pénitence. Judas, qui est resté impénitent, n'a pas reçu 5 bien certainement ; mais il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'il ait reçu 3. C'est même ce don de 3 qui explique sa réprobation infaillible. D'un côté, infailliblement il ne *fera* pas pénitence, puisque 3 n'est

(1) P. 206.

pas 5 ; et d'un autre côté, son impénitence lui est imputable, puisqu'avec 3 il *pouvait faire* pénitence. Peut-on rencontrer un raisonnement plus clair, plus limpide ? C'est un simple *calcul* d'arithmétique.

Je vous prie, ne prenez pas ceci pour une ironie. Lisez avec soin les Thomistes, et vous verrez que c'est là le fond de leur raisonnement, soit lorsqu'ils distinguent entre le *sens divisé* et le *sens composé*, soit lorsqu'ils mesurent les degrés d'être qui séparent la grâce efficace et la grâce suffisante. Lisez-les encore une fois, et vous constaterez que leurs explications, si obscures dans le langage métaphysique, deviennent d'une clarté surprenante lorsqu'on les traduit dans le langage du calcul. Mais voyez surtout de quelles ambages ils entourent le décret du concile de Trente, où il est déclaré que l'homme peut *dissentir* à la grâce (1), et vous serez peut-être moins surpris que les deux savants Cardinaux Bellarmin et du Perron aient porté des suffrages si sévères dans la fameuse congrégation dont Paul V a rédigé le procès-verbal.

La doctrine de Bañes présente donc un étrange phénomène de contraste. Elle part

---

(1) Voyez p. 21 et seq.

d'un principe aussi majestueux qu'incontestable, en invoquant les droits imprescriptibles de la Cause Première. Elle déroule les conséquences de ce principe avec une remarquable rigidité de logique; tout s'enchaîne; tout paraît simple, clair, facile à comprendre, et ce sont là, d'ordinaire, les caractères de la vérité. Mais voici qu'au terme cette doctrine se heurte à a Sainteté et à la Bonté de Dieu; elle se heurte aux dogmes de la liberté humaine et de l'imputabilité des mérites et des démérites; elle semble même se heurter à un décret de foi catholique, et de toutes ces difficultés elle ne se tire que par les explications prolixes et confuses.

Je la compare à un fleuve sortant d'une source si haute et si puissante, qu'il se trace sur les pentes un lit droit comme une règle de fer. Mais es flots rencontrent bientôt une barrière de rochers où se brise leur impétuosité, et ils ne s'échappent plus qu'en serpentant sans gloire à travers mille méandres.

VI

Après avoir exposé le système de Bañes, il faut maintenant faire connaître celui de Molina.

Mais je dois d'abord présenter une importante observation. Je rappelle donc ce que déclarait Acquaviva parlant au nom de son Ordre. Dans le livre de la « concorde », il y a deux questions bien distinctes, savoir la théorie de la *science moyenne*, et une opinion contestable sur les forces morales de l'homme dans l'ordre naturel. Certes, cette dernière opinion est parfaitement légitime : rien ne le prouve mieux que la violence et l'inanité des efforts tentés pour la faire proscrire. Mais elle n'est, après tout, qu'une opinion qui est débattue et contestée dans le sein même de la Compagnie, et dont l'Ordre tout entier ne se fait pas responsable. Quant à la théorie de la science moyenne, tous les théologiens Jésuites la soutiennent, s'en servent pour expliquer la Prédestination, l'opposent à la théorie des décrets prédéterminants.

Qu'est-ce donc que la *science moyenne ?* et d'abord quel est son objet?

On a toujours su distinguer en philosophie entre le *possible* et le *futur*. Un *possible* est un être ou un événement qui « peut être » réalisé. Un *futur* est un être ou un événement qui « sera » réalisé. Un *possible* se présente en lui-même avec un caractère d'indifférence complète à l'existence et à la non-existence. Son concept, serait-il adéquat, ne peut aller plus

loin que la possibilité d'exister, et ne contient rien par rapport à la réalisation. Un *futur* se présente avec des caractères contraires, car il renferme une détermination complète sous le rapport de l'existence, et son concept, quelque incomplet et confus qu'il soit, contient au moins l'affirmation formelle que ce futur existera.

Mais entre le possible et le futur, il y a place pour un terme d'une objectivité spéciale. Le *futur conditionnel*, ou, comme on l'appelle quelquefois, le *futurible*, est l'être ou l'événement qui *serait* réalisé, si certaine condition venait à être posée. C'est plus qu'un « possible » ; car on doit dire de lui, non seulement qu'il *peut exister*, mais encore qu'il *existera* si la condition dont il dépend est réalisée. C'est moins qu'un « futur » ; car son existence reste indéterminée avec celle de la condition purement possible. La place du futurible est donc bien entre le possible et le futur, et son objectivité a un caractère irréductible.

Donnons un exemple célèbre en théologie. David, assiégé par Saül dans la ville de Ceila, craignait d'être livré par les habitants (I *Rois*, XXII). Cette trahison était possible, et David le savait par lui-même, puisqu'il la craignait. Cette trahison n'a jamais été un futur, et David savait par lui-même que sa fuite suffisait

pour en empêcher la réalisation. Aussi, lorsqu'il s'adresse au prophète, il ne le consulte ni sur un possible, ni sur un futur, mais sur un futurible. — Si je reste, me livreront-ils ? — *Tradent*, dit le prophète. David s'enfuit et ne fut pas livré, mais nous savons que s'il fût resté à Ceila, il eût été trahi. Nous le savons d'une science certaine, infaillible, puisqu'elle est fondée sur un oracle divin. Or toute science se rapporte à une vérité objective : donc cette proposition conditionnelle possède une véritable objectivité. Le prophète nous a appris quelque chose que nous ne pouvions savoir, ni par le raisonnement ni par l'histoire, quelque chose qu'il n'a connu lui-même ni par la « simple intelligence » des possibles, ni par la « vision » de l'avenir, quelque chose qui a été plus qu'un *possible*, et qui n'a jamais été un *futur*. Le prophète nous a révélé un *futurible*.

Le titre de gloire de Fonseca est d'avoir discerné, d'une manière plus nette que ses devanciers, les différences d'objectivité dans le possible, le futur et le futurible, et d'avoir compris le rôle que jouait la connaissance du futur conditionnel dans les conseils divins. Or les théologiens ont la légitime habitude de distinguer en Dieu diverses sciences suivant les dif-

férences d'objets formels. Molina a donc eu raison de placer, entre la science des possibles et la science des futurs, la science des conditionnels, et il a été heureusement inspiré, en l'appelant : *science moyenne*, pour exprimer que son objet est quelque chose de plus qu'un possible, et de moins qu'un futur.

Vraiment, il y a lieu de s'étonner que les Jésuites aient eu à démontrer l'existence en Dieu de cette science moyenne ; qu'ils aient dû recourir à l'Ecriture pour contraindre à admettre que Dieu connaît, non seulement ce qui *arrivera*, mais ce qui *arriverait* dans toute hypothèse que ce soit ; enfin qu'il leur ait fallu livrer une seconde bataille pour établir que cette science des conditionnels n'est pas en Dieu purement conjecturale, mais qu'elle est claire, certaine, affirmative et immédiatement compréhensive.

Je sais que l'on n'est pas d'accord sur la manière dont Dieu connaît ces conditionnels, et que de toutes les explications proposées aucune n'est complètement satisfaisante. Mais je n'en suis pas surpris ; car j'entrevois pourquoi il reste là une obscurité impénétrable.

En effet, l'objet propre et direct de notre intelligence est, suivant le terme scolastique, la *quiddité* des choses, c'est-à-dire leur essence, leur nature, leurs propriétés considérées *abs-*

tractivement et indépendamment de leur existence actuelle.

Il résulte de là que nous ne pouvons rien connaître intellectuellement que dans la quiddité, et que nous ne concevons l'existence que dans une quiddité actuellement existante. Or, dans une proposition telle que la suivante : « Si David fût resté à Ceila, les habitants l'eussent livré », il n'y a entre la condition et le futur conditionnel aucune relation essentielle, aucune proportion de quiddité, aucune liaison de causalité. Il n'y a là que deux faits, un antécédent et un conséquent, joints entre eux dans le seul ordre de l'existence, ne se touchant, pour ainsi parler, que par les fines pointes de leurs existences individuelles. Pour connaître ce lien, il faudrait donc posséder une connaissance de l'existence totalement purifiée de la connaissance de la quiddité. Cela ne nous est pas donné, et nous n'avons à notre disposition aucun moyen de connaître le futur conditionnel ; et pourtant nous ne pouvons raisonner sur la Science de Dieu que par comparaison avec nos procédés humains de connaître. Donc, enfin, il nous faut renoncer à expliquer le *comment* de cette Science Divine que nous appelons la science des conditionnels. La seule chose que nous puissions connaître, et c'est là presqu'un regard pénétrant l'Im-

pénétrable, c'est que Dieu dont l'Essence est d'Exister, et dont l'Etre contient éminemment toutes les existences, atteint immédiatement, directement et en elles-mêmes, toutes les existences présentes, passées, futures, possibles, conditionnelles, et tous les liens de toutes les coexistences. *Mirabilis facta est scientia tua ex me et non potero ad eam* (Ps. 138).

Savoir pourquoi l'on ignore, c'est presque connaître. Mais notre ignorance de la manière dont Dieu connaît les futuribles serait-elle plus complète encore, nous ne devrions pas en être troublés. Ne trouvons-nous pas des difficultés aussi insolubles, quand il s'agit de « la science de simple intelligence » ? Dieu connaît-il les possibles dans le nombre ou sans le nombre ? S'il les connaît sans le nombre, comment les connaît-il individuellement ? S'il les connaît dans le nombre, les connaît-il en nombre fini ou en nombre infini? Problèmes embarrassants, tous en conviennent. Mais quel théologien en attend la solution, pour admettre que la science de Dieu s'étend à tout nombre et à tout possible ?

Il en est de même relativement à la science moyenne. Expliquer cette science, c'est œuvre de dilettantisme philosophique ; l'affirmer, c'est affaire de bon sens, et, si on l'a mise en doute, c'est vraisemblablement parce qu'on a reconnu

que cette théorie était la fortune d'une école rivale.

VII

En effet, grâce à cette théorie, la concorde devient facile entre l'efficacité de la grâce divine et la liberté de la volonté humaine, entre la gratuité de la Prédestination et l'imputabilité des œuvres.

Par la science moyenne, Dieu sait d'avance que *s'il donne* telle grâce à tel homme dans telles circonstances, cet homme y consentira librement, et posera l'acte salutaire par la force même de la grâce acceptée. Dieu décide de donner cette grâce, et par là même il décide de donner une grâce *efficace*, c'est-à-dire une grâce qui produit son effet.

Par la science moyenne, Dieu sait d'avance que *s'il donne* à tel homme telle série de grâces, cet homme y correspondra librement, et par suite méritera le salut éternel. Dieu décide qu'il donnera cette série de grâces, et par là même il prédestine son élu.

Nous n'avons pas encore ici à comparer les « Molinistes » et les « Congruistes » dans

l'application différente qu'ils font de la science moyenne. Ce sont là querelles domestiques auxquelles n'ont rien à voir les Bannésiens. Entre ceux-ci et nous, il n'y a qu'une question, comme le P. Schneemann le fait observer. Dieu prédestine-t-il, parce qu'il donne une grâce qu'il *fait* efficace ou parce qu'il donne une grâce qu'il *sait* efficace ? Si l'on admet la première hypothèse, qu'on dise comment l'acte humain reste libre. Si l'on admet la seconde, qu'on l'explique autrement que par la science moyenne.

La théorie de la science moyenne établit si aisément la concorde entre dogmes en apparence opposés, qu'on a retourné contre elle ses propres avantages. Ce n'est là, disent les adversaires, qu'un système imaginé pour les besoins de la cause : hypothèse commode, sans doute, pour se débarrasser des difficultés, mais dépourvue de racines dans la métaphysique. Eh bien ! puisque les Bannésiens en appellent à la métaphysique, faisons une petite digression métaphysique.

D'après les Bannésiens, Dieu connaît les futurs absolus dans ses décrets absolus, et les futurs conditionnels (car il a bien fallu les admettre enfin), dans ses décrets conditionnels, c'est-à-dire que Dieu connaît ces choses, non pas immédiatement dans leur objectivité, mais d'une manière reflexe dans la connaissance de sa propre

volonté. Or, je le demande, est-ce là une conception de bien haute métaphysique ?

Saint Thomas, expliquant le jeu réciproque de l'intelligence et de la volonté, nous enseigne que la « mise en mouvement » part de l'intelligence, et il en donne la raison suivante : Toute détermination provient du principe *formel*, puisque c'est la forme qui détermine. Or « le premier principe formel est l'être et le *vrai* universel qui est l'objet de l'intelligence (1) ».

Cette raison est tirée de la plus pure métaphysique, par conséquent elle nous conduit à reconnaître en Dieu lui-même une antériorité virtuelle qui met en ordre « l'Être, le Vrai, le Bon ». D'où résulte que, d'après notre manière de former nos concepts, l'Intelligence Divine, faculté du Vrai, doit être conçue en acte avant la Volonté, et indépendamment de la Volonté. Or, une Intelligence Infinie ne peut être conçue en acte, sans qu'on la concoive englobant à la fois tous les objets qu'elle peut atteindre. Donc, l'Intelligence Divine s'étend d'elle-même à tout *vrai* par une compréhension immédiate et qui ne relève que d'elle-même. D'où je conclus que la métaphysique détourne de recourir à la Volonté Divine,

(1) I. II. q. 9. a. 1, *in fine*.

pour expliquer la Science Divine, et qu'elle nous apprend à nous en tenir au rapport essentiel entre l'intelligence et le vrai.

Que si l'on veut pousser plus loin l'analyse, la métaphysique enseigne encore qu'il faut, non pas descendre du *Vrai* au *Bon*, comme le font les Thomistes, mais remonter du *Vrai* à l'*Être*, comme le fait saint Thomas.

Est-ce donc par des décrets absolus que l'Ange de l'école explique la prescience divine au sujet des futurs absolus ? Non, que je sache (1) ; mais il s'appuie sur la présence actuelle de toutes choses dans l'Eternité, et, remontant du vrai à l'être, il trouve la raison de cette prescience de Dieu en ce que « sa connaissance, *comme son être*, est mesurée par l'Éternité (2) ».

Est-ce par une sorte de réflexion sur sa propre Volonté que Dieu connaît toutes les propositions qu'une intelligence quelconque peut énon-

---

(1) Serry avoue le fait suivant : Dans une solennelle dispute théologique qui eut lieu en 1647 entre Dominicains, le Général des FF. Prêcheurs, se prononçant contre celui qui défendait le système Bannésien, promit de le créer immédiatement *Maître*, s'il pouvait lui montrer un seul passage du S. Docteur, dans lequel celui-ci aurait expliqué la Science Divine des futurs par les décrets prédéfinissants. (Voir Schneemann, p. 54 et la note.)

(2) I. q. 14. a. 13.

cer : *enuntiabilia ?* Saint Thomas n'en dit mot ; mais, remontant encore du vrai à l'être, il enseigne que Dieu les connaît, parce que tout ce qu'on peut énoncer a sa raison éminente dans l'Être divin. *Deus per suum esse*, *quod est ejus essentia*, *similitudo omnium eorum quæ per enuntiabilia significantur* (1).

On m'accordera, sans doute, que cette connaissance divine d'une proposition quelconque ne s'arrête pas à la liaison logique des mots, mais qu'elle pénètre l'objectivité même et la vérité du sens énoncé. D'où il faut conclure que, suivant saint Thomas, Dieu connaît immédiatement toute proposition, même conditionnelle, sans recourir à la connaissance de sa Volonté, et que, sans recourir à ses décrets, il distingue immédiatement, entre deux propositions conditionnelles contradictoires, laquelle est objectivement vraie.

Peut-être contesterez-vous qu'il y ait quelque vérité objective dans une proposition conditionnelle dont la condition ne sera jamais réalisée. Mais saint Thomas vous répond que « Dieu connaît même les « non-êtres » , *non entia*. Car Dieu connaît tout ce qui est, quelle qu'en soit la

---

(1) I. q. 14, a. 14, ad 2um.

manière d'être... » Il connaît les êtres proprement dits, c'est-à-dire les êtres en *acte*, mais il connaît aussi les êtres en *puissance* active ou passive, et tout ce qu'on peut penser, imaginer ou exprimer. « Car ces êtres ont une certaine dose de vérité, puisqu'il est vrai qu'ils sont en puissance, et ainsi ils sont connus de Dieu.... et pour cela, on peut dire que Dieu a la science des non-êtres eux-mêmes (1). »

Je sais bien que les Thomistes ne laisseront point passer sans discussion les textes du Docteur dont ils ont fait leur propriété, et qu'ils sont prêts à nous opposer d'autres passages. Je renvoie au P. Schneemann le lecteur qui voudrait entrer davantage dans cette discussion (2), et je clos cette digression en concluant : La théorie de la science moyenne est de haute philosophie, et ne fût-elle d'aucune utilité pour résoudre de graves questions, on devrait encore l'admettre par pur respect de la métaphysique.

---

(1) I. q. 14. a. 9. *in corp. et solut.*

(2) Comment S. Thomas explique la connaissance des contingents. P. 82 et seqq.

VIII

Tous les théologiens de la Compagnie de Jésus sont d'accord pour admettre la science moyenne. Tous s'en servent pour sauvegarder le libre arbitre sans restreindre la vertu de la Grâce. Cependant, il est un point secondaire, savoir l'ordre des décrets divins touchant la Prédestination à la Gloire, sur lequel il n'y a plus la même unanimité. On compte à cet égard deux systèmes : le *Molinisme* pur soutenu par Molina et Lessius, et le *Congruisme*, qui se réclame de Suarez et d'autres grands noms.

C'est la théorie de Molina que j'ai promis d'étudier spécialement. Mais, pour mieux la faire comprendre, il est utile d'expliquer en quoi consiste la divergence entre les Molinistes et les Congruistes.

On sait que les théologiens ont l'habitude de distinguer dans les conseils divins des *instants de raison,* c'est-à-dire un ordre logique. Ce procédé est légitime, car l'ordre règne dans le sanctuaire de cette Unité qui est la raison éminente de toute multiplicité. Molina, guidé par cette vérité de bon sens, que la

récompense suit la constatation du mérite, enseigne que Dieu ne décerne la gloire dans ses décrets éternels qu'après avoir prévu le mérite, *Prædestinatio ad Gloriam fit* POST *prævisa merita.* Suarez, se fondant sur ce principe métaphysique « qu'on veut la fin avant les moyens », enseigne que Dieu décrète d'abord absolument le salut de chaque prédestiné, avant de vouloir les bonnes œuvres qui sont autant de moyens pour parvenir à cette fin bienheureuse. *Prædestinatio ad Gloriam fit* ANTE *prævisa merita.*

Suivant le Moliniste, Dieu décide d'abord de donner à Pierre telle série de grâces. C'est ce qu'on nomme « la Prédestination à la Grâce », et cette Prédestination est totalement gratuite. Mais Dieu prévoit que Pierre sera fidèle à ces grâces. *Conséquemment* Dieu décrète que Pierre sera couronné, et c'est « la Prédestination à la Gloire ». Dans l'intention divine, comme dans l'ordre effectif et de réalisation, le don de la grâce précède le don de la gloire, et, comme s'exprime Molina : *en Dieu l'ordre d'intention se déroule dans la même suite que l'ordre d'exécution.*

Suivant le Congruiste, Dieu prédestine d'abord Pierre à la Gloire par une Prédestination totalement gratuite. Conséquemment, il décide de donner à Pierre des moyens qui l'y

conduisent efficacement, et la Science moyenne lui montrant quelles sont les grâces auxquelles Pierre correspondra par son libre arbitre, il décrète de lui donner ces grâces choisies : c'est la Prédestination à la Grâce. Dans l'intention divine, le don de la Gloire précède le don de la Grâce, comme dans l'ordre intentionnel la fin précède le moyen. Cependant, dans l'ordre effectif, la Grâce est donnée avant la Gloire, comme tout moyen est réalisé avant la fin à laquelle il conduit, conformément au grand adage : *Finis, primus in intentione, ultimus in executione.*

Tels sont les deux systèmes qui divisent les Jésuites au sujet de la Prédestination à la Gloire. La logique entraînait plus loin. Les principes admis pour la Prédestination prise dans son ensemble doivent s'appliquer à toutes les parties de la Prédestination prises séparément. L'ordre qui règle une vie méritoire doit régler chaque œuvre méritoire. De là, deux points de vue différents pour envisager le rapport entre la grâce et l'œuvre méritoire. Avant de les expliquer, rappelons une terminologie en usage.

Il s'est introduit, dans le langage théologique, de réserver le nom de grâce *efficace* à la grâce qui est suivie de son effet par la coopération

du libre arbitre : *Gratia efficax est cui consentit homo*, et de nommer grâce *suffisante* la grâce qui n'est pas suivie de son effet, c'est-à-dire à laquelle ne coopère pas le libre arbitre : *Gratia sufficiens cui dissentit homo*. J'ose le dire, ces dénominations ne sont pas heureuses, car elles semblent placer dans la grâce elle-même une détermination qui doit provenir cependant du libre arbitre. Aussi, les Bannésiens y tenaient-ils obstinément ; ce sont eux qui les ont le plus accréditées, le plus fait valoir. Suivant eux, la grâce efficace et la grâce suffisante sont intrinséquement différentes, *entitativè diversa ;* la grâce efficace contient une entité physique que ne contient pas la grâce suffisante ; ou, du moins, la grâce efficace est toujours accompagnée d'une prémotion physique qui détermine le libre arbitre à la coopération. Les Jésuites se sont toujours élevés contre une doctrine qui leur semblait difficile à concilier avec la liberté. Tous, ils ont enseigné qu'il n'y a aucune différence intrinsèque de nature ou de vertu entre la grâce qui produit son effet et celle qui ne le produit pas ; en un mot, tous, ils ont soutenu que ces deux grâces sont *entitativè ejusdem speciei*. Cependant, ils n'ont pas pu se débarrasser de ces dénominations regrettables, et c'est même à leur sujet que se produit la

divergence entre les Molinistes et les Congruistes.

Suivant Molina, Dieu d'abord donne à Pierre une grâce *capable* d'obtenir un acte vertueux. Il prévoit ensuite que Pierre consentira ou résistera. Conséquemment, il sait si la grâce sera efficace ou suffisante. De la part de Dieu, il n'y a donc rien qui distingue la grâce efficace et la grâce suffisante. Leur différence provient uniquement de l'acceptation ou de la répulsion humaine, c'est-à-dire que ces grâces ne se distinguent que dans l'acte délibéré du libre arbitre. En termes scolastiques, ces grâces se distinguent simplement *in actu secundo*.

Suivant Suarez, Dieu d'abord décide par une *prédéfinition absolue* que tel acte de vertu sera posé par Pierre. Dieu ensuite *choisit*, dans le trésor de ses dons, une grâce que sa Science moyenne lui a montrée acceptée par Pierre ; conséquemment il donne cette grâce précisément parce qu'il la prévoit efficace. C'est une grâce *congrue*, suivant la célèbre phrase de saint Augustin : *Deus sic vocat, quomodo scit congruere ut vocantem non respuat.*

Le P. Acquaviva, dans le décret où il prescrit d'enseigner le Congruisme, a expliqué d'une manière très claire les deux manières de distinguer la grâce efficace et la grâce suffisante. « La

différence, dit-il, n'est pas seulement *in actu secundo*, en ce sens que l'une obtienne son effet par l'usage du libre arbitre soutenu par la grâce coopérante, et qu'il n'en soit pas ainsi de l'autre; mais aussi *in actu primo*, dans ce sens qu'étant donnée la science des conditionnels, par un décret efficace de Dieu et par son intention d'obtenir de nous le bien très certainement, Dieu mette lui-même son industrie à choisir les moyens et les donne dans le mode et dans le temps où il voit que l'effet suivra infailliblement, car son choix aurait porté sur d'autres moyens, s'il avait prévu l'inefficacité des premiers. » *De industriâ Ipse ea media seligit atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si hæc inefficacia prævidisset* (1).

Il est difficile d'exposer plus nettement l'opposition entre le Molinisme et le Congruisme. Dans un système, Dieu donne la grâce *qu'il sait* efficace; dans l'autre, Dieu donne la grâce *parce qu'il la sait* efficace. — Dans le premier, la différence entre la grâce dite efficace et la grâce dite suffisante provient uniquement de la liberté humaine; dans le second, Dieu lui-même opère un triage in-

---

(1) P. 303.

dustrieux entre les grâces, et par là les distingue en efficaces et en suffisantes. Ces dénominations n'ont donc pas de raison d'être dans le système Moliniste; mais, tout en les expliquant différemment, Bannésiens et Congruistes sont d'accord pour en soutenir la légitimité.

En résumé, suivant le Moliniste, Dieu excite et pousse à l'acte vertueux ; mais c'est l'homme qui, en dernier lieu, décide s'il y aura acte méritoire ou non. Suivant le Congruiste, tout dans l'ordre du salut est fixé d'avance, *prédéfini* par une volonté antécédente de Dieu, qui décrète absolument les choses en elles-mêmes, et ne consulte la liberté humaine que pour le choix des moyens.

On a donc tort de s'épuiser en efforts inutiles, comme on l'a fait souvent, pour soutenir qu'au sujet de la Prédestination à la Gloire, Molina et Suarez ont dit la même chose. On ne parvient à faire accorder leurs systèmes qu'en enlevant à chacun d'eux toute logique, toute clarté, tout relief, à peu près comme on ne peut faire coïncider les creux et les saillies de deux médailles qu'en les usant l'une contre l'autre.

Le P. Schneemann, cédant à un pieux esprit de corps, a tenté, lui aussi, cette conciliation. De là plusieurs chapitres de son bel ouvrage, où

les explications n'ont pas la même clarté que dans le reste.

L'auteur prétend, en particulier, que le décret d'Acquaviva n'était que le programme universellement admis par tous nos théologiens de cette époque ; mais l'histoire est là qui prouve que cet acte fut une véritable mesure de restriction apportée à la liberté des doctrines. Car, sans parler des réclamations et des explications auxquelles ce décret donna lieu au sein de la Compagnie et que le P. Schneemann relate lui-même (1), on constate qu'à partir de ce décret, le pur Molinisme cessa d'être enseigné parmi nous. Partout, depuis lors, dans nos écoles, régna le Congruisme, système complexe, sorte d'intermédiaire entre le Molinisme et le Thomisme : avec le premier, sauvant la liberté humaine ; avec le second, plaçant dans un décret antécédent la raison absolue de tout acte vertueux et de toute Prédestination à la Gloire.

Il est même probable que c'est précisément ce caractère mixte qui porta le P. Acquaviva à imposer à la Compagnie le système de Suarez. Enfants d'obéissance, nos théologiens se sont soumis pendant plus de deux cents ans aux ordres de

(1) P. 303.

leur Général. Enfant d'obéissance,moi aussi, je suis prêt à reconnaître l'opportunité du décret, au moment où il a été porté. Il faut avoir lu dans l'histoire du temps quels orages le démon avait soufflés à la fois de tous les points de l'horizon contre notre Compagnie, pour apprécier la sagesse du pilote qui a prescrit de serrer les voiles du navire. Mais, indépendamment des autres difficultés, la prudence ne commandait-elle pas, après les terribles luttes que l'on sait, d'éviter tout ce qui pouvait fournir prétexte à de nouvelles accusations ? A qui sait lire, ces motifs de prudence sont suffisamment avoués dans les considérants du décret. Pour maintenir l'uniformité et la solidité de la doctrine dans la Compagnie, dit Acquaviva, et *pour conserver la bonne estime des étrangers*, nous voulons que l'on suive la doctrine qui a été défendue par les nôtres dans les congrégations *de auxiliis*, « et qui a été jugée par de très graves Pères *plus d'accord avec saint Augustin et saint Thomas* ».

La Compagnie avait, en effet, soutenu la lutte avec tant d'énergie, moins pour l'honneur de son enseignement que pour la sauvegarde d'un dogme attaqué par les hérétiques du temps. Grâce à la théorie de la science moyenne, toute objection contre le dogme de la liberté s'éva-

nouissait, et le Calvinisme perdait pied. C'était la seule victoire qu'ambitionnait l'Ordre de saint Ignace, et, pourvu qu'on lui laissât en main une épée si terrible à l'hérésie, elle se déclarait prête à la baisser courtoisement devant tout adversaire catholique.

La décision du Général de la Compagnie était donc sage et prudente et généreuse. Mais, après tout, ce n'était que le fruit d'une prudence qui jugeait du présent, sans lire dans l'avenir ; et je me persuade que, si le P. Acquaviva eût prévu l'hérésie de Jansenius, il n'eût pas consenti à émousser notre arme. Le Congruisme, en effet, est un système qui sauvegarde la liberté humaine, mais qui ne met pas en lumière la Bonté Divine autant qu'il conviendrait. Cette séparation antécédente à la prévision des mérites, entre les prédestinés et les réprouvés, ce choix entre les grâces pour donner aux uns les grâces efficaces, aux autres les grâces simplement suffisantes, n'ouvrent pas le cœur du fidèle à la confiance, à l'amour et au courage.

Or, ce qui fait le caractère vraiment infernal du Jansénisme, c'est moins encore son erreur dogmatique que l'astuce qu'il emploie pour imposer une Divinité qui n'aime pas et qu'on ne peut aimer. La Bonté paternelle a disparu. Vous ne rencontrez plus qu'un maître, dur, arbitraire,

caché dans ses voies, épiant la moindre faute, en tirant l'occasion de perdre, dissimulant quelquefois ses griefs, mais ne les oubliant jamais. C'est un juge qui médite constamment sur la première chute, qui maintient inexorablement sur la masse de perdition son arrêt de malédiction, et qui ne paie tout le sang du Calvaire que par quelques élus, parcimonieusement choisis. A cette Divinité, la crainte seule fait plaisir. On doit se tenir le plus loin possible du Trône, dans l'attitude d'un esclave, et attendre dans une stupide immobilité le sort fixé d'avance, sort auquel on ne peut se dérober, sort qu'on ignore, mais qu'on prévoit, car le petit nombre est celui des élus!

Pour combattre cette hideuse conception, inspirée par les démons *qui croient*, *mais qui tremblent*, que faut-il faire, sinon montrer la vraie figure du Bon Dieu? Et cette figure, c'est Jésus *en qui ont apparu l'Humanité et la Bénignité Divines*. Il faut montrer un Dieu mort réellement pour *tous* les hommes; un Dieu qui poursuit constamment de son amour *tous* les pécheurs; un Dieu qui dit à sa vigne : « Je n'ai pas fait pour toi seulement « le suffisant », mais *qu'ai-je pu faire que je n'aie fait?* » un Dieu qui se tient à la porte, frappe et n'a pas crainte d'avilir sa majesté, « en attendant » que sa créature « se détermine » enfin à lui ouvrir.

Voilà le Vrai Dieu qu'il faut montrer, et que les Jésuites n'ont cessé d'opposer au spectre janséniste ; aussi, je suppose que si le P. Acquaviva avait prévu cette hideuse hérésie, il n'eût pas fermé la bouche aux Molinistes. Mais, à dire vrai, c'est là une de ces propositions conditionnelles dont Dieu garde le secret dans la science moyenne.

Ce que nous savons par l'histoire, c'est que, si l'ordre du Général fut strictement observé dans la Compagnie, on évita cependant d'insister sur la doctrine qu'il impose, sauf dans les cours de théologie. Là même, on chercha bientôt à fondre ensemble le Congruisme et le Molinisme pour obéir au décret, sans renoncer à un sentiment plus consolant.

Le P. Schneemann en est encore à ces projets de fusion qui ne peuvent aboutir, suivant plusieurs, qu'à la confusion des idées. Qu'il me permette de lui rappeler que de nos jours, et sous le regard des supérieurs, le pur Molinisme a reparu dans un certain nombre de nos chaires. Par conséquent, nous pouvons actuellement, en toute obéissance et soumission, défendre la conception de nos incomparables théologiens Molina et Lessius.

IX

Voici donc Molina une seconde fois délivré de toute entrave, et admis à expliquer librement son système.

La Prescience divine, dit-il hardiment, ne change rien à la Providence de Dieu sur chaque homme, mais lui ajoute le caractère de Prédestination. Sans la prévision par la Science moyenne , la même Providence, pourrait donner les mêmes grâces pour conduire au salut, mais il n'y aurait plus ni Prédestination, ni Livre de Vie écrit d'avance.

En Dieu, dit encore Molina, l'ordre d'intention est le même que l'ordre d'exécution. Dieu a voulu d'abord ce qu'il a exécuté d'abord ; il n'a voulu qu'ensuite ce qu'il a exécuté ensuite. D'où résulte cette conclusion capitale que, pour connaître l'ordre des intentions divines relatives à la prédestination d'un homme, il faut avant tout étudier la marche des bienfaits providentiels dans l'histoire de cet homme. C'est ce que nous allons faire.

Chaque individu qui naît dans ce monde a une histoire parfaitement déterminée. Car l'histoire n'est que la succession d'une existence, et, à chaque instant, l'existence est essentiellement

déterminée, suivant l'adage : *Existentia est ultima rei determinatio*. Or cette détermination totale contient deux sortes de déterminations qu'il faut soigneusement distinguer, savoir les influences nécessairement subies et les résolutions librement prises.

Événements auxquels on est mêlé, éducation qu'on a reçue, actions incessantes du milieu physique et moral, autant de déterminations *extrinsèques* auxquelles on est soumis ; tempérament, passions, pensées suggérées, désirs excités, autant de déterminations *intrinsèques* qui sont dans l'homme, mais qui ne dépendent pas de l'homme, *in nobis sine nobis*, dit saint Augustin. Toutes ces influences extrinsèques et intrinsèques sont autant de déterminations subies ; elles conduisent l'histoire de l'homme par une voie qui est complètement déterminée, tant que n'intervient pas le libre arbitre.

Mais là où la délibération trouve à se produire, la voie se bifurque, et c'est la liberté qui *détermine*, par son assentiment ou son dissentiment aux impulsions subies, dans quel sens se poursuivra l'histoire de l'individu. Or cette libre décision obtient deux résultats d'ordre différent, savoir un résultat moral, en tant qu'il y a mérite ou démérite dans la décision elle-

même, et un résultat physique, sur lequel j'insiste surtout ici, en tant que cette détermination du libre arbitre engage subséquemment l'individu dans une voie où l'attendent de nouvelles influences déterminées et déterminantes. Chacun de nous n'a qu'à jeter un coup d'œil sur sa vie passée, pour constater combien, dans tel et tel instant, une libre résolution a dirigé l'histoire qui a suivi. Certaines heures, celles, par exemple, où le jeune homme délibère sur la carrière qu'il choisira, décident de tout un avenir. Pour être moins évidente, l'influence d'une délibération quelconque, par rapport à ce qui la suit, n'en est pas moins réelle.

En résumé, l'histoire de l'individu est composée de deux sortes de déterminations qui réagissent les unes sur les autres. Les influences subies par l'homme précèdent et préparent les résolutions du libre arbitre, et celles-ci décident en partie quelles nouvelles influences l'homme devra subir. On peut comparer cette histoire à la marche à travers une ville. La rue dans laquelle est engagé le voyageur conduit nécessairement ses pas dans une voie déterminée qui ne dépend pas de sa volonté ; mais le carrefour qu'il traverse le laisse libre de déterminer la direction qu'il veut poursuivre.

Voici un premier point bien établi. Notre

vie se compose de deux sortes de déterminations, les unes subies par nous, les autres provenant de nous; les unes indépendantes de nous, les autres dépendant de nous. Or saint Jean Damascène enseigne que tout ce qui ne vient pas de nous doit être attribué à la Providence Divine ordonnant ou permettant. « Tout est l'œuvre de la Providence... Je dis tout, sauf ce qui dépend de nous. Car les choses qui dépendent de nous ne doivent pas être attribuées à la Providence, mais au libre arbitre (1). »

Nous parvenons ainsi à une conclusion capitale, soit pour la contemplation théologique, soit pour la vie spirituelle. L'histoire de chaque individu est déterminée dans ses moindres détails ou par la Providence, ou par le libre arbitre. Cette histoire est écrite à la fois et par Dieu et par l'homme. Glorieuse mais redoutable collaboration de la liberté humaine à l'Opération Divine !

Ici s'offre l'occasion d'une remarque importante. On distingue entre la Providence *naturelle* qui pourvoit à l'ordre général par les for-

(1) *Foi orthod.*, liv. II, ch. 29. — J'engage à lire ce livre deuxième, pour constater la théorie moliniste du saint Thomas des Grecs.

ces de la nature et la Providence *surnaturelle* qui pourvoit au salut des hommes par la grâce intrinsèquement divine. Cette distinction est légitime en tant qu'elle distingue entre les opérations surnaturelles et les œuvres naturelles. Mais il ne faut pas oublier que le monde tout entier est actuellement élevé à l'ordre surnaturel, et que ce qu'on appelle Providence naturelle est englobé dans la Providence surnaturelle. En effet, l'homme n'a actuellement qu'une seule fin, savoir une fin surnaturelle. Or tout dans le monde est pour l'homme. Par conséquent, la Providence qui dirige toutes choses vers leur fin, emploie toutes les créatures à procurer la fin surnaturelle de l'homme. « L'homme, dit saint Ignace dans ses Exercices, a été créé à cette fin qu'il loue Dieu, qu'il le serve et se sauve soi-même. Tout le reste des choses terrestres a été créé pour l'homme, afin de l'aider à obtenir sa fin. » De là cette conséquence que, dans l'intention divine, tous les êtres, tous les événements, toutes les choses, sont autant de secours et de moyens qu'une Providence surnaturelle présente à l'homme, tantôt pour qu'il en use dans un but surnaturellement méritoire, tantôt pour qu'il s'en abstienne par une obéissance souvent plus méritoire. En tout la Cause Première pousse

l'homme et le guide vers sa fin dernière surnaturelle.

Sans doute, on doit distinguer entre les influences par lesquelles Dieu agit immédiatement ou médiatement comme Auteur de la nature, et les impulsions surnaturelles que Dieu donne directement et par lui-même. Les premières ne sont que des occasions offertes au libre arbitre pour pratiquer l'œuvre méritoire, et toute la valeur et la vertu de cette œuvre proviennent de la grâce. Mais, encore une fois, il n'y a actuellement qu'une seule Providence, qu'il faut appeler Providence surnaturelle, en ce sens que la Providence ordonne absolument toutes ses voies vers une fin surnaturelle, qui est le salut de l'homme : *Omnia propter electos.*

J'insiste sur ce point, car il est de grande conséquence dans la théorie de la distribution de la grâce. Il y a eu à cet égard, même chez les théologiens catholiques, des systèmes bien étroits, bien durs, peu d'accord avec l'idée que la piété des fidèles se fait de la Bonté Divine. On a distingué entre la grâce véritablement donnée et la grâce simplement offerte, entre la grâce immédiatement suffisante et la grâce qu'on n'atteint que par des intermédiaires : *gratia remotè sufficiens.* On a concédé que la grâce n'était donnée à beaucoup que de temps en temps, à

des moments opportuns. En un mot, on a admis que la Providence surnaturelle qui conduit au salut n'agissait pour beaucoup d'hommes que d'une façon intermittente, faible, éloignée. Et cependant, toujours on a admis que chaque homme était totalement et immédiatement plongé dans la Providence naturelle, dont l'action incessante le baigne et le touche de partout.

Tous ces petits calculs, toutes ces considérations étroites s'évanouissent, lorsque l'on comprend bien qu'il n'y a actuellement qu'une seule Providence pour l'homme, et que cette Providence est la *raison de l'ordre* qui le conduit à une fin surnaturelle. Sans doute, la proportion de grâces surnaturelles et de dons naturels varie pour les individus, suivant le Bon Plaisir Divin. Mais Celui qui est mort pour tous, Celui qui illumine tout homme venant en ce monde, n'oublie personne, ne néglige aucun homme.

Tel est l'enseignement des Pères de l'Eglise, qui comparent Jésus-Christ au soleil dont la lumière se déverse sur toute la terre, et ce n'est guère que dans saint Augustin qu'on rencontre des textes difficiles à cet égard. Mais il ne faut pas oublier que, pour la plupart, ces textes répondent uniquement à une préoccupation de polémique, et par conséquent ne tradui-

sent pas toute la pensée du saint Docteur. Cette pensée, je crois qu'elle a été exprimée par son diacre Orose, disciple élevé avec prédilection par le grand Évêque et envoyé par lui en Orient spécialement pour combattre Pélage. Or, comme il accomplissait sa mission en soutenant en concile le dogme de la nécessité de la grâce pour le salut, l'hérétique l'interrompit : Que faites-vous donc des Païens et des Infidèles ? L'envoyé d'Augustin lui fit alors cette réponse que je livre aux méditations des Théologiens :

« Ma conviction et ma constante doctrine est que Dieu donne son secours non seulement à son Corps qui est l'Eglise à laquelle il accorde de plus larges grâces à cause de la foi qui y règne ; mais encore avec une longanime et éternelle clémence, à tous ceux qui vivent dans ce monde ; et cela non pas seulement comme tu le prétends avec ton disciple Célestius, c'est-à-dire en leur donnant à tous, une fois pour toutes, le don du seul bien naturel et du libre arbitre ; mais il accorde son secours spécial à tous et à chacun, en chaque jour, à chaque heure, à chaque minute, à chaque seconde, *per momenta, per atomas*. Car l'Ecriture a dit : *Qui facit solem oriri super bonos et malos*. »—Puis, rappelant ce passage de Job, où le démon, interrogé par Dieu d'où il vient, répond : *Circuivi terram et per-*

ambulavi eam, Orose s'écrie : « Alors, certes, il n'y avait par le monde ni Judée, ni Jérusalem, ni Eglise. Toute la gentilité était encore dans l'ignorance de Dieu, et déjà cependant Satan faisait le tour de la terre et visitait tout ce qui est sous le ciel. Sans doute, son vol n'était si rapide que parce que son incessante inquiétude de malice le poussait à séduire et à perdre le genre humain. Et toi, lorsque tu vois dans le Démon la méchanceté si appliquée à perdre de pauvres ignorants, tu n'en infères pas que Dieu employait sa grâce à les garder ! » — Et il conclut : « De ceci il résulte évidemment et je déclare qu'à aucun des hommes ne manque le secours de Dieu, surtout puisque le séducteur presse et que la faiblesse est seule à résister (1) ».

Voilà comment la distribution de la grâce, voilà comment la Providence Divine sont comprises par un disciple qui avait vécu intimement avec saint Augustin, et son enseignement est celui de tous les Pères. Telle est la Providence à la fois naturelle et surnaturelle, agissant sur l'homme par les causes secondes libres ou brutales, et imprégnant toutes ces influen-

(1) Orose : *De arbitr. libertate*, n. 19.

ces naturelles de sa grâce surnaturelle. Toutes les invitations de la nature, et, à plus forte raison, toutes les excitations de la grâce doivent être rapportées à cette Providence, qui détermine tout en moi, tout, sauf les déterminations de mon libre arbitre.

Ma vie est donc tout entière enserrée dans le réseau des actions providentielles, sans que ma liberté cesse de s'y mouvoir à l'aise. — Il ne dépend pas de moi de naître avec telles qualités et tels défauts. Mais il dépend de moi, soutenu par la grâce qui m'est toujours présente, de cultiver les unes et de vaincre les autres. — Il ne dépend pas de moi de me trouver dans telles circonstances et de subir telles influences. Mais il dépend de moi, soutenu par la grâce, de céder ou de résister au milieu qui m'entoure. — A chaque point de mon existence où m'amène la résultante de toutes les déterminations antérieures, il ne dépend pas de moi d'avoir actuellement dans la volonté tel acte indélibéré, telle impression bonne ou mauvaise. Mais il dépend toujours de moi, soutenu par la grâce, de consentir ou de dissentir. — Ni les grâces divines, ni les suggestions diaboliques, ni les impulsions naturelles, ni les influences extérieures ne dépendent de moi. Mais avec ces grâces, ces suggestions, ces impulsions et ces

influences, il dépend de moi de mériter ou de démériter.

Pour être bref, j'appellerai, avec Molina, « Ordre Providentiel » l'ensemble de toutes les déterminations providentielles à travers lesquelles se meut le libre arbitre d'un individu, et qui, jointes à ses propres déterminations, composent son histoire tout entière. J'obtiens alors cette formule très simple :

Il ne dépend pas de l'homme d'être placé dans l'Ordre où il méritera, mais il dépend de lui de mériter dans l'Ordre où il est placé.

Telle est la formule par laquelle Molina établit la « concorde » entre la gratuité de la grâce et le mérite de l'œuvre, et cette même formule va lui servir à établir la « concorde » entre l'infaillibilité de la Prédestination et la liberté humaine.

X

C'est la Prescience, dit Molina, qui donne à la Providence le caractère de Prédestination, car celle-ci n'est autre chose qu'une Providence *prévue* de toute éternité.

Pour mieux expliquer cette doctrine, il con-

vient d'étudier, avec notre docteur, la Prédestination sous trois aspects, comme Prédestination à la Grâce, comme Prédestination à la Gloire, et comme Prédestination totale, c'est-à-dire embrassant à la fois et la Grâce et la Gloire.

Sur la *Prédestination à la Grâce*, il n'y a qu'un mot à dire : elle consiste dans le décret par lequel Dieu décide d'avance qu'il donnera à tel homme telle grâce dans telles circonstances. Cette prédestination est évidemment gratuite et infaillible. Gratuite : car c'est antécédemment à la prévision de tout mérite humain, c'est par pure libéralité que cette grâce est donnée. Infaillible : car Dieu opère infailliblement ce qu'il a décidé d'opérer. Cette grâce, d'ailleurs, donnée pour produire l'acte méritoire de l'homme, possède pour cet effet toute *l'efficacité suffisante*, et c'est à l'homme à se prêter librement à son efficacité. — Que si l'on veut introduire ici la malencontreuse distinction entre la grâce efficace et la grâce suffisante, on le peut ; car, avant tout décret, Dieu connaît par sa science moyenne que s'il donne à tel homme telle grâce, l'homme y coopérera librement, et que par suite la grâce produira son effet. Donc, en décidant qu'il donnera cette grâce, Dieu prédestine à une grâce efficace. De là cette formule pour exprimer la gratuité de la grâce et le rôle du libre

arbitre : *Il ne dépend pas de l'homme d'être prédestiné à recevoir la grâce qui est efficace, mais il dépend de l'homme que la grâce reçue soit efficace.*

La *Prédestination à la Gloire* est le décret par lequel Dieu décide d'avance qu'il donnera telle gloire à tel homme. Cette gloire est gratuite, en ce sens que l'homme ne mérite la gloire que par la vertu de grâces totalement gratuites ; mais, dans un autre sens, elle est justement acquise, puisque le mérite en contient la valeur. La Prédestination à la Gloire est donc *gratuite*, puisque la Miséricorde de Dieu le pousse seule à donner la série de grâces qui aboutit au salut de l'homme. Elle est *infaillible*, parce que Dieu, dans sa Science moyenne, a prévu que s'il donnait à tel homme telle série de grâces, l'homme persévérerait jusqu'à la fin.

Développons cette dernière considération, pour mieux montrer le rôle de la Prescience dans la Prédestination à la Gloire. J'ai dit que l'histoire de chaque individu est totalement déterminée par les déterminations providentielles et par les déterminations du libre arbitre. Par la Prescience, Dieu voit d'un seul coup toute cette histoire. Il y voit les grâces qu'il donne gratuitement et qui sont le commencement, le principe moteur et la perfection des actes salutaires. Il voit la correspondance ou le refus de la liberté humaine, et

par suite la bonne œuvre dans laquelle il se complaît ou le péché qu'il réprouve. Voyant la vie de l'homme jusqu'au terme qu'il a fixé à l'instant qu'il lui a plu, il prévoit sa mort en état de grâce ou en état de péché, et par conséquent il prévoit et porte d'avance le jugement qui attend le juste ou le pécheur.

C'est ainsi que le nombre des justes est connu et déterminé de toute éternité, et la même Prescience s'applique aux malheureux damnés. Que si l'Écriture s'exprime différemment à l'égard des uns et des autres, c'est pour nous montrer que cette Prescience est accompagnée de complaisance pour les élus et d'aversion pour les réprouvés. D'avance, Dieu accueille avec amour ceux qui doivent parvenir à lui ; pour eux, les noms les plus doux ; à eux seuls, les titres qui auraient dû s'appliquer à tous. Ils sont les seuls *élus*, bien que tous aient été appelés. Ils sont les seuls *prédestinés*, bien que tous aient été destinés. Dieu les aime déjà de tout l'amour dont ils jouiront dans leur éternité bienheureuse. Il s'occupe de leur préparer leurs places ; dans son empressement, il enregistre d'avance sur ses tablettes chacun des convives au banquet divin ; le nom de chaque prédestiné est inscrit dans le Livre de Vie, et aucune puissance ne pourra plus l'en effacer.

Quant au réprouvé, il est rejeté, et tellement oublié qu'aucun nom rappelant l'amour ne peut lui être désormais appliqué. Le nombre des damnés est connu de Dieu, mais il n'est pas supputé ni fixé d'avance. Ils sont « prévus », *prævisi*, dit la théologie, mais non pas « prédestinés », parce que Dieu ne destine qu'avec amour. Ils sont condamnés, mais il n'y a pas même de *livre de mort* où leur sentence soit enregistrée. En un mot, ils sont comme s'ils n'étaient pas, et comme s'ils n'avaient jamais été, *et erunt quasi non sint.* (Abdias, 16.)

Telle est la manière dont Molina comprend la Prédestination à la Gloire après la prévision des mérites. C'est par la Bonté divine que l'homme est destiné à la Gloire ; c'est en vertu de la Providence divine que cette vocation est une Prédestination.

Mais, ne l'oubliez pas, cette Prescience ne change en rien l'ordre providentiel auquel elle imprime le caractère d'une Prédestination certaine et infaillible. Molina le répète souvent : Toute la série de grâces accordées gratuitement pourrait être la même, si, par impossible, Dieu n'en prévoyait pas le résultat. Car, en octroyant ces grâces, Dieu suit l'inclination de sa Bonté et n'est pas déterminé par sa Prescience. En veut-on la preuve ? Qu'on la cherche en Celui qui

est Dieu manifesté. Jésus a comblé Judas de ses faveurs, comme s'il ignorait le triste abus qu'en ferait ce maudit. Même après avoir prédit la réprobation du traître, il a essayé de le convertir par les plus sincères accents d'une miséricordieuse bienveillance.

La théorie de la Prédestination à la gloire se résume donc dans cette formule déjà connue : *Il ne dépend pas de l'homme de recevoir les grâces par lesquelles il obtient la Gloire ; mais il dépend de l'homme d'obtenir la Gloire au moyen des grâces qu'il reçoit.*

Parlons enfin de la *Prédestination totale.* C'est le décret par lequel Dieu décrète de toute éternité pour un homme et le don de la grâce et le don de la gloire. Pour montrer comment cette Prédestination est à la fois souverainement gratuite et infaillible, il suffit de réunir, en les généralisant, les explications précédentes.

Un individu n'a, en réalité, qu'une histoire, et il ne peut en avoir qu'une seule. Mais si le même individu fût né sous d'autres cieux, s'il eût été jeté dans un autre milieu et mêlé à d'autres événements, s'il eût reçu d'autres grâces, son histoire d'alors n'eût guère ressemblé à son histoire actuelle. Ainsi, il y a pour chaque homme une infinité d'histoires qui ne seront jamais réalisées, mais dont chacune

eût été réalisée dans une hypothèse donnée.

Et remarquez-le bien : chacune est une *histoire*, c'est-à-dire un récit où tout est totalement déterminé, non seulement par les déterminations providentielles spéciales, mais aussi par les déterminations correspondantes du libre arbitre. Car, à tous les instants où cet homme eût été mis en demeure de se décider , sa liberté serait intervenue, et son histoire, qui ne peut jamais rester en suspens, eût raconté non seulement ce qu'il aurait pu faire, mais ce qu'il eût fait effectivement.

J'ajoute que chacun de ces récits est une *histoire*, et non pas simplement un *roman*. Pour faire comprendre cette importante distinction, recourons à un exemple dont nous avons déjà fait usage. Supposons que le récit biblique s'arrête au moment où David est assiégé par Saül dans la ville de Ceila. Un romancier peut s'emparer de cette donnée, poursuivre le récit, et le poursuivre comme il lui plaît, à la seule condition de n'y introduire aucune impossibilité ou invraisemblance trop choquante. Il peut d'abord supposer que David, malgré ses inquiétudes, est resté dans la ville. Disposant ensuite à son gré du libre arbitre de ses personnages, le conteur peut ou bien admettre que les citoyens de Ceila ont refusé de livrer David, ou

leur faire trahir l'hospitalité. Selon ces deux hypothèses, on aura deux récits contradictoires, bien qu'également acceptables à titre de roman. Mais, entre ces deux produits de l'imagination, il y a cependant une différence de vérité objective. Car nous savons par le prophète que les habitants de Ceila auraient livré David. Donc, des deux récits contradictoires, l'un n'est qu'une fiction sans vérité aucune, qu'un pur roman; l'autre possède un certain caractère historique, car elle eût été une histoire réelle, si David fût resté à Ceila. C'est donc plus qu'une histoire *possible*, c'est moins qu'une histoire *réelle*, c'est une histoire *futurible.*

Or, avant tout décret, Dieu connaît de toute éternité, dans sa Science moyenne, toutes les histoires *futuribles* de chaque homme, c'est-à-dire ce que cet homme ferait librement dans chacun des ordres providentiels où il pourrait être placé. Chacune de ces histoires raconte la sagesse, la bonté, la miséricorde, la justice, la puissance de Dieu; mais chacune contient aussi les libres déterminations de l'homme dans chaque acte où son libre arbitre est mis en demeure de se décider. Combien, pour un même homme, d'histoires qui aboutissent au salut! Combien à la perte éternelle! Mais toutes, considérées du côté de Dieu, sont bonnes; car elles contiennent les bienfaits

naturels et surnaturels de la Bonté Infinie. L'ordre providentiel dans lequel a été placé Judas était bon, puisqu'il a été réalisé, et que tout ce que fait Dieu est bon. Tous ces ordres, encore un coup, sont bons et, par conséquent, Dieu les contemplant tous à la fois dans sa Science moyenne, avant d'avoir posé aucun décret, voit que chacun d'eux peut être le terme d'une intention divine.

Alors, Celui qui est Sage dans toutes ses œuvres, Libre dans ses dons, Impénétrable dans ses desseins, choisit entre tous les autres un de ces ordres pour le bien qu'il contient, et ce choix décrète de toute éternité le sort éternel de l'homme. Car si l'ordre choisi correspond à une histoire qui aboutit à la persévérance finale, l'homme est par là même prédestiné. Si l'ordre choisi correspond à une histoire qui aboutit à l'impénitence finale, l'homme est par là même réprouvé.

Ce choix entre les ordres où l'homme peut être placé ne dépend nullement de l'homme, mais l'histoire qui y correspond dépend en partie du libre arbitre. Ainsi reparaît, comme expression de la Prédestination totale, cette formule toujours la même : *Il ne dépend pas de l'homme d'être placé dans l'ordre où il est prédestiné ; mais il dépend de l'homme d'être prédestiné dans l'ordre où il est placé.*

C'est ainsi que Molina explique la gratuité et l'infaillibilité de la Prédestination prise dans son ensemble. Elle est gratuite, puisque c'est une Providence purement gratuite qui me place dans l'ordre providentiel où je suis sauvé ; elle est infaillible, puisque c'est une Prescience infaillible qui donne à cette Providence le caractère de Prédestination.

Ici s'arrête l'explication de Molina, respectant ce qu'il y a d'impénétrable dans le mystère. Ne lui demandez donc pas pourquoi Dieu a choisi tel ordre plutôt que tel autre, ni pourquoi, par ce choix, il a prédestiné saint Pierre et réprouvé Judas. Molina ne répond à cette question indiscrète que par l'exclamation de l'Apôtre : *O Altitudo !*

A ce propos, je dois rappeler une singulière chicane qu'on a faite à Molina. On a reproché à son système d'être trop simple, trop clair, trop facile à comprendre. Bizarre objection, en vérité ! Comme si le mérite d'une théorie touchant les mystères consistait à accumuler les ténèbres ! Comme si tout le génie des Pères et des Docteurs ne s'était pas employé à chercher l'intelligence et la science des choses de la foi ! L'objection a pourtant été faite et répétée : « Votre système est faux, car il détruit le mystère ». — Non, le système de Molina ne détruit

pas le mystère de la Prédestination, mais il l'épure des désolantes apparences qu'ont amassées à l'entour des raisonnements trompeurs. Le mystère reste tout entier, son obscurité est complètement impénétrable. Mais le regard de la raison illuminée par la Foi peut cependant y pénétrer assez pour voir que dans ce sanctuaire se jouent ensemble la Sagesse, la Bonté et la Justice, conduisant l'homme vers le salut et prononçant sur son sort, tout en respectant toujours sa liberté : *Cum magna reverentĩa disponis nos.* (Sap. XII, 18.)

XI

Après avoir successivement et longuement exposé les systèmes de Bañes et de Molina, il est bon, pour en faciliter la comparaison, de les rapprocher dans un résumé succinct, et, pour mieux en montrer l'opposition, il est bon de tenir compte du Congruisme, système mitoyen, qui n'est, j'ose le dire, qu'un procédé de conciliation entre deux systèmes inconciliables.

1° *Par rapport à la grâce.* L'école Dominicaine enseigne que la grâce « efficace » est par nature

et par réalité physique, *entitativè* différente de la grâce « suffisante », la première possédant une vertu intrinsèque, une « force victorieuse », dont est dépourvue la seconde. Car la grâce efficace donne « le pouvoir et l'agir », *dat posse et agere*, tandis que la grâce suffisante ne donne que « le pouvoir » sans « l'agir », *dat simpliciter posse.*

L'école de la Compagnie de Jésus tout entière, sans distinction de Congruistes ou de Molinistes, enseigne que la grâce efficace et la grâce suffisante ne se distinguent pas intrinsèquement, sont les mêmes par nature, *entitativè*. Elles ne se distinguent qu'extrinsèquement par le consentement ou le dissentiment du libre arbitre, et de plus, suivant les Congruistes, par l'intention que Dieu se propose en les donnant.

2° *Par rapport à l'acte vertueux.* Thomistes et Congruistes enseignent que Dieu décrète d'abord, d'une volonté absolue, l'existence de l'acte vertueux, et qu'en vertu de ce décret, il donne la grâce qui obtiendra infailliblement le résultat voulu. — Le Thomiste appelle ce premier décret une *prédétermination* qui entraîne le don d'une grâce entitativement efficace, intrinsèquement victorieuse. — Le Congruiste appelle ce premier décret une *prédéfinition* qui entraîne le don d'une grâce que la Science moyenne a

montrée « congrue », et que Dieu choisit précisément *parce qu'il* la prévoit efficace.

Quant au Moliniste, il enseigne que Dieu ne décrète pas l'acte vertueux d'une volonté antécédente absolue. Dieu veut réellement cet acte, puisqu'il y pousse en donnant une grâce d'une efficacité suffisante. Mais c'est par la Science moyenne qu'il prévoit que le consentement du libre arbitre permettra à la grâce d'exercer son efficacité. Il donne donc la grâce pour qu'elle soit efficace, il sait qu'elle sera efficace, mais il ne la choisit pas *parce qu'il* la prévoit efficace.

3° *Par rapport à la Prédestination.* Thomistes et Congruistes enseignent que Dieu prédestine gratuitement à la Gloire, antécédemment à toute prévision des mérites.

Les Molinistes enseignent que la Prédestination à la Gloire suit la prévision des mérites connus dans la Science moyenne.

Tous, d'ailleurs, sans distinction de système, défendent avec la même énergie la gratuité et l'infaillibilité de la Prédestination totale, c'est-à-dire de la Prédestination qui comprend la grâce et la gloire. Mais les Thomistes et les Congruistes expliquent cette gratuité de la Prédestination totale par la gratuité de la Prédestination à la Gloire, et les Molinistes par

la gratuité de la Prédestination à la Grâce.

Voici donc quel est l'ordre de la Prédestination dans les trois systèmes :

D'après le système thomiste : 1° Par un décret absolu et totalement gratuit, Dieu prédestine tel homme à tel degré de gloire, c'est-à-dire qu'il décide absolument que cet homme obtiendra cette gloire. 2° En vertu de ce premier décret, il décide de donner à cet homme une série de grâces *entitativè* efficaces et infailliblement victorieuses. — Tous les hommes qui n'ont pas été compris dans ce premier décret sont réprouvés, positivement suivant Bañes, négativement suivant Billuart, et Dieu ne leur octroie, du moins à la mort, que des grâces suffisantes donnant le pouvoir sans l'agir.

D'après le système congruiste : 1° Par un décret absolu et totalement gratuit, Dieu prédestine tel homme à tel degré de gloire. 2° En vertu de ce premier décret, il choisit parmi les grâces celles que la Science moyenne lui montre efficaces, et il les choisit parce qu'il les sait efficaces. — Tous ceux qui n'ont pas été élus par le premier décret sont réprouvés négativement, et Dieu s'abstient de leur donner, au moins à la mort, aucune des grâces qu'il sait efficaces.

D'après le système moliniste : 1° Par un décret absolu et totalement gratuit, Dieu prédes-

tine à la grâce, c'est-à-dire il décide qu'il donnera à tel homme telle série de grâces suffisant au salut de cet homme. 2° Par la Science moyenne, il voit si l'homme consentira et par conséquent si les grâces données sont efficaces. En vertu de cette Prescience, la Prédestination à la Grâce devient une Prédestination à la Gloire. — Si par la Science moyenne Dieu voit que l'homme repousse les grâces, au moins celle de la conversion finale, l'homme demeure réprouvé.

Tels sont dans leurs grandes lignes les trois systèmes.

Aucun n'est condamné. Car, dans la fameuse session dont Billuart ne tient aucun compte, Paul V l'a déclaré. Il n'y a, dit le Pape, aucune nécessité de condamner, ni les Dominicains, puisqu'ils affirment que la grâce ne détruit pas mais perfectionne le libre arbitre, ni les Jésuites, puisqu'ils enseignent que le commencement du salut ne part pas de nous.

Aucun de ces systèmes ne tombe actuellement sous une censure quelconque. Car, dans la Déclaration Pontificale adressée aux deux Ordres rivaux, il leur est enjoint de s'abstenir de toute qualification flétrissante.

XII

Mais si le Tribunal suprême a refusé de prononcer entre ces systèmes, il ne dispense pas les Théologiens de tenir grand compte du sens des Fidèles.

Profond Docteur, qui avez construit quelque synthèse rationnelle des dogmes révélés, désirez-vous une pierre de touche pour essayer votre savante conception ? Sortez dans la campagne, cherchez les simples femmes, élevées chrétiennement, vivant pieusement, fréquentant les sacrements, assidues aux prônes et aux catéchismes de leurs curés. A ces humbles fidèles exposez votre système. — Si elles vous répondent : Nous n'aurions pas su expliquer les choses aussi clairement que vous le faites, mais c'est bien ainsi que nous avons compris l'enseignement que nous a donné l'Église, cette réponse est la plus belle louange et doit vous donner une solide assurance.—Mais si ces âmes simples , en écoutant votre théorie, restent

hésitantes, étonnées de votre langage comme d'une chose étrange, suivez mon conseil : Allez, revoyez vos formules, vérifiez minutieusement vos syllogismes ; car il doit s'y être glissé quelque erreur.

Tel est le tribunal auquel ressortissent, bon gré mal gré, tous les systèmes théologiques. Car la théologie n'a pas d'autre objet que l'explication des dogmes, et les dogmes sont pour tous les Fidèles, sans distinction de savants ou d'ignorants.

Eh bien ! présentez au bon sens chrétien le système thomiste, en le débarrassant de son échafaudage de dialectique. Un brave fidèle qui n'a pas étudié Aristote comprendra-t-il qu'un homme soit libre, lorsqu'il est prédéterminé infailliblement au bien par une grâce essentiellement victorieuse ? — Comprendra-t-il qu'un pécheur qui n'a pas reçu « la grâce sans laquelle on agit mal », soit passible d'un jugement ? En vain lui expliquerez-vous vos distinctions entre « le pouvoir » et « l'agir ». De toutes ces arguties, il lui restera que le jugement qui condamne le pécheur peut bien être conforme à une légalité subtile ; mais il n'y saura reconnaître la Justice de Dieu, et surtout il ne pourra comprendre que Dieu réprouve avant toute considération du péché.

Pour le simple fidèle, le Congruisme aura, lui aussi, des difficultés. A la vérité, ce système sauve la liberté de l'homme et par suite la Justice de Dieu. Mais on a du mal à retrouver le Bon Dieu dans celui qui profite de sa Prescience pour choisir les moyens de sauver les uns sans sauver les autres

Quant au Molinisme, un des graves reproches qu'on lui adresse, c'est d'expliquer les mystères de la Grâce et de la Prédestination comme le font les bonnes gens !

Oui, le Moliniste subit les dédains des métaphysiciens thomistes, mais il prend sur eux une singulière revanche. Car les prêtres, disciples de Billuart tant qu'ils sont à l'école, deviennent disciples de Molina, dès que leur ministère les met en-présence des Fidèles.

Lorsqu'ils ont à prêcher sur la Grâce, enseignent-ils donc au peuple les prédéterminations physiques, et la grâce entitativement efficace ? Ils laissent dans leurs cahiers ces doctrines désolantes, le zèle leur apprenant que le dogme de la Grâce doit consoler, puisque c'est le dogme de l'Espérance.

Ont-ils à soutenir contre le découragement une âme qu'effraie sa propre lâcheté, ils lui montrent la Grâce Divine, toujours présente,

et tellement secourable, que, pour triompher, il suffit d'un peu de bonne volonté.

Ont-ils à consoler un fidèle tourmenté par l'incertitude de sa prédestination, ils lui disent ces paroles de l'*Imitation :* « Agissez comme si vous vous saviez prédestiné, et vous serez en pleine sécurité. » (Liv. I, ch. 25.)

Ont-ils à secouer la torpeur du pécheur, ils font retentir à ses oreilles cette solennelle déclaration : « Je prends aujourd'hui le ciel à témoin que je vous ai proposé la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. *Choisissez donc la vie.* » (Deutéron., ch. 30.)

En un mot, ils parlent toujours au peuple chrétien le langage moliniste, parce que c'est le seul que le peuple comprenne.

Prétendrez-vous, comme dernière excuse, que le prêtre s'accommode en cela à l'infirmité d'un vulgaire ignorant? Mais vous-même, savant Professeur, j'en appelle à votre conscience, de quelle doctrine nourrissez-vous votre piété ? Lorsque, dans le secret de votre cœur, vous adressez à la cour céleste votre *confiteor*, cherchez-vous une excuse dans le manque de la grâce efficace ? Lorsque vous récitez votre acte d'espérance, votre ferme confiance dans le don de la grâce s'arrête-t-elle à celle que vous appelez dans vos livres « grâce suffisante » ?

Convenez-en donc, si fermes Thomistes que vous soyez dans l'enceinte de vos écoles, partout ailleurs, dans la chaire, au saint tribunal, dans votre oratoire, vous êtes avec nous, vous êtes, avec le peuple chrétien tout entier, d'humbles Molinistes.

LIVRE TROISIÈME

MÉTAPHYSIQUE DE LA CAUSE PREMIÈRE

I

Ce fut d'abord par des textes de saint Augustin et des arguments théologiques que Bañes attaqua Molina. Mais la déclaration du Saint-Siège a constaté l'orthodoxie du Jésuite; d'où il faut conclure que rien, dans l'Écriture ni dans la tradition, ne condamne le Molinisme. Nous sommes par là même dispensés d'entrer dans une discussion minutieuse de textes, et je renvoie pour cet effet aux traités de théologie.

Les Thomistes, d'ailleurs, semblent avoir compris que l'enseignement commun dans l'Église était peu favorable à leur système, et ils se sont retranchés dans la Métaphysique comme dans un domaine de famille, où les étran-

gers ne peuvent pénétrer qu'avec permission du propriétaire.

Certes, je ne les blâme pas d'avoir cherché à ramener les questions théologiques à des principes de métaphysique. Cette méthode a fait la force de la scolastique et la gloire de saint Thomas. Mais je ne puis les approuver d'avoir détruit l'antique union de la philosophie et du vulgaire bon sens, d'avoir formulé des théories dont on ne peut ni enseigner, ni pratiquer les conséquences, comme s'ils admettaient la trop célèbre division entre la Raison théorique et la Raison pratique.

C'est pourtant avec un dédain non dissimulé que parlent de Molina certains amateurs de métaphysique. Son système, dit-on, est clair, simple, facile à enseigner au peuple ; il détruit bien des difficultés, il résout bien des problèmes, mais il manque de métaphysique ; il rabaisse la majesté de la Cause Première. Arrêt majestueux, qui dispense de toute discussion, et qui possède cet avantage d'impressionner le public lettré ! On ajoute ensuite que le Molinisme est contraire à la doctrine de saint Thomas, et tout est dit.

Eh bien ! je propose de comparer les systèmes de Bañes et de Molina dans les seules lumières de la plus pure métaphysique, sans s'in-

quiéter des conséquences pratiques, sans autre préoccupation que de conserver intacte la majesté de la Cause Première. Je propose de rechercher la doctrine de saint Thomas sur ces grandes questions, non pas en recueillant des textes favorables à tel ou tel système, mais en tâchant de pénétrer le fond même de sa pensée. A cet égard, je ne ferai que résumer l'enseignement que j'ai reçu dans la Compagnie de Jésus, sous un professeur (1) qui m'a appris à admirer saint Thomas et à le lire, sans avoir recours aux commentateurs pointilleux.

Que personne ne se scandalise de voir traiter par la philosophie des questions aussi théologiques que celles de la Grâce et de la Prédestination. Sans doute, la Foi nous fournit les dogmes ; mais la raison les range dans un ordre logique et met en évidence les liens qui les unissent. C'est là ce que s'est proposé saint Thomas et ce qu'il a réalisé dans son immortel chef-d'œuvre. On peut en juger, précisément dans les questions qui nous occupent, par le parallélisme établi entre la grâce surnaturelle et la motion divine d'ordre naturel. Les

(1) Le R. P. Baudier, actuellement professeur de Théologie Dogmatique à l'Institut Catholique de Paris.

points de départ sont différents ; saint Thomas a soin de l'affirmer. Tandis que l'opération de Dieu dans la nature est comme exigée par l'essence des choses, l'opération de la grâce est gratuite et intrinsèquement surnaturelle, comme la fin vers laquelle elle pousse. Mais, cette différence une fois nettement enseignée, saint Thomas procède par les mêmes voies logiques et métaphysiques, soit qu'il expose la nécessité et le rôle de la grâce, soit qu'il explique l'opération divine dans les actions des créatures. Toujours il invoque les relations entre la Cause Première et les causes secondes, et par conséquent, c'est dans la métaphysique de la Cause Première que nous devons aller chercher la théorie de la Grâce et de la Prédestination.

Pour procéder avec ordre dans ce vaste sujet j'étudierai :

1° L'influence de Dieu sur les causes secondes en général;

2° L'influence de Dieu sur la volonté humaine en particulier :

Ces deux premières questions se rapportent à la métaphysique de la Cause Première ;

3° Le rôle de Dieu et le rôle de l'homme dans l'œuvre méritoire ;

4° Enfin la Prédestination ;

Ces deux dernières questions se rapportent à la métaphysique de la Cause Finale.

II

Vous connaissez l'assertion fondamentale de Bañes : « Dieu, dit-il, étant le principe de tout être, ne présuppose rien qui soit fait par un autre, et dont il ne soit Lui-même la cause. Ainsi il détermine tout, et n'est déterminé par rien (1). » Peut-on contredire un tel principe ? Non, certes. J'adopte ce principe, mais ce que je repousse, c'est la manière étroite de le comprendre et de l'expliquer.

Au temps de Bañes, régnait un formalisme outré qui classait en autant de réalités séparables tous les termes formels de nos concepts distincts. On sait jusqu'où les Thomistes ont poussé ce procédé. Toutes les choses qu'on peut distribuer dans les diverses catégories d'Aristote devinrent autant d'entités réelles, s'unissant dans un même sujet par voie d'em-

(1) P. 203.

boîtement ou de juxtaposition: sur l'essence, l'existence; sur la substance, le mode et la qualité et la disposition et l'*ubi* et le *quando*; enfin, par-dessus tout le reste, l'individuation. Or, si toutes ces entités ne sont qu'unies entre elles par voie de contiguïté, il faut admettre que, dans le fond même de leur *quiddité*, c'est-à-dire, de ce qu'elles sont en elles-mêmes, elles sont mutuellement indépendantes.

Mais faites attention à la conséquence. Il y a corrélation entre la *quiddité* d'une chose, et la façon dont elle relève de la Cause Première; d'où il résulte que tout être dont la *quiddité* est indépendante du reste des choses provient immédiatement et directement de la Cause Première. Donc, c'est Dieu qui, par Lui-même et par voie de causalité immédiate et directe, place dans toute substance chacun de ses modes, dans tout acte chacune de ses déterminations. La conséquence est rigoureuse et le Bannésianisme est logique.

Il faut reconnaître qu'à la fin du XVIe siècle, il régnait dans toutes les écoles une tendance à un formalisme exagéré. Les Jésuites en subissaient l'influence, et par là donnaient prise à leurs adversaires. Admettant, eux aussi, une distinction trop réelle entre l'acte et la faculté qui le produit, ils faisaient consister la coopération

Divine dans un *concours simultané* tombant sur l'acte sans toucher la faculté. D'après Molina, ce concours offert par Dieu était *indifférent*, comme le concours du soleil aux diverses opérations de la terre ; c'est-à-dire que Dieu était prêt à concourir indifféremment à telle ou telle action. Mais les Thomistes niaient avec quelque raison que Dieu dût attendre que l'homme le fît sortir de cette indifférence, ou qu'une action immédiate de Dieu dût recevoir de la cause seconde sa propre détermination. D'après Suarez, ce concours était complètement déterminé, et cette manière de voir était d'une logique plus serrée, car une action qui se termine *formellement* à un effet déterminé est elle-même déterminée. Mais alors on demandait, avec quelque malice, d'où provenait cette détermination. De Dieu ? L'homme alors cède *infailliblement.* De l'homme ? Mais, puisque le concours Divin est essentiel à la moindre mise en acte, comment la cause seconde peut-elle, sans concours, procéder à cette détermination du concours Divin ?

De quelque manière qu'on entendît le concours simultané, on rencontrait donc devant soi les objections d'une subtile métaphysique. En outre, il était difficile, quoi qu'on fît, d'expliquer, par un simple concours tombant sur l'acte, tous

les textes où saint Thomas affirme une motion de la faculté elle-même.

C'était là le point faible de la théorie des Jésuites, et leurs adversaires savaient où diriger les coups de leur dialectique. Les premiers pouvaient dire, il est vrai, pour dernière réponse, qu'après tout, il valait mieux avouer les obscurités de la coopération divine que compromettre le dogme de la liberté humaine. Mais par là ils prêtaient aux Thomistes l'occasion d'une belle réplique. — Enfin vous convenez, disaient ceux-ci, que dans les deux sytèmes on aboutit à un mystère. Partant de la liberté humaine, vous ne pouvez expliquer d'une manière satisfaisante la coopération de Dieu. Pourquoi nous faire reproche à nous qui partons du dogme de la coopération divine (car là aussi il y a un dogme), si nous éprouvons quelque difficulté à expliquer le jeu de la liberté humaine ? Eh bien ! mystère pour mystère, nous vous laissons la besogne de plaider pour les droits de l'homme, et nous mettons la piété de notre religion à maintenir avant tout les droits de Dieu.

Cette difficulté de métaphysique contre le concours simultané est, à mon avis, véritablement sérieuse, et puisque saint Thomas ne l'a pas signalée, j'en conclus qu'il ne comprenait pas l'opération divine dans les créatures comme

les partisans du concours simultané. Mais on évite cette objection, si l'on s'affranchit d'un *Formalisme* étroit qui n'est, après tout, que le cadavre inerte de l'antique *Réalisme*.

III

Certes, saint Thomas est réaliste, mais à la grande et large manière. Il ne supporte pas que l'on considère les universaux comme une classification artificielle, ou comme le simple jeu des concepts humains. Il admet que dans un même être individuellement existant il y a lieu de distinguer entre la substance et le mode, entre l'*Esse* et l'*Esse tale*. Ces distinctions sont « réelles », en ce sens que la raison les trouve dans les choses et ne les y met pas ; mais elles ne sont que « virtuelles », en ce sens que les diverses réalités, fondues dans une même existence dont elles sont inséparables, ne sont discernées et n'acquièrent des formalités distinctes que dans l'intelligence qui les abstrait de l'in dividu Tel est le réalisme dont saint Thomas fait profession.

Un autre point qu'il importe de signaler est

l'énergie avec laquelle saint Thomas défend la réalité des causes secondes. De son temps, paraît-il, il se trouvait déjà des philosophes, qui prétendaient exalter la Cause Première, en lui attribuant immédiatement, et à elle seule, tous les effets de la nature. Mais le Docteur angélique leur répond : loin d'exalter la Cause Première, c'est l'abaisser, c'est la supposer impuissante ; car c'est une grande vertu, dans une cause, de donner à son effet le pouvoir d'être cause. *Ex virtute enim agentis est quod suo effectui dat virtutem agendi* (1). Saint Thomas n'en est donc pas à considérer les causes secondes comme de simples passivités faites uniquement pour recevoir et *être déterminées.* A ses yeux, ce sont de véritables activités capables de produire et de *déterminer.* Bien plus, c'est par la puissance active de détermination qu'il mesure la dignité ontologique d'une cause. Plus cette puissance est intime, plus elle s'exerce sur l'être actif lui-même, plus le mouvement procède de cet être et y demeure, plus, en un mot, l'être se *détermine,* « se meut lui-même », plus aussi la vie est parfaite, la cause est grande, plus l'être se rapproche de Dieu (2).

---

(1) I. q. 105. a. 5. in c.
(2) I. q. 18. a. 3.

Activité réelle des causes secondes, réalité des universaux dans une même existence, tels sont les deux principes qu'il faut tenir fermement ; et, si l'on veut comprendre saint Thomas, lorsqu'il expose l'action de la Cause Première dans les causes secondes, il faut se rappeler qu'il parle, suivant ces principes, la langue des Réalistes.

Soit donc une cause seconde et, pour fixer les idées, soit une cause dont l'activité ne puisse être mise en doute ; soit un être vivant. Par définition, c'est un être « qui se meut soi-même ». Cependant un adage affirme que la cause seconde n'agit que si elle est mue par la Cause Première. Comment concilier deux notions en apparence si contradictoires ? — On y parvient au moyen d'une analyse inspirée par la doctrine réaliste.

Dans la cause seconde, il faut distinguer l'*Esse* et l'*Esse tale*. Au cas d'un être vivant, *Esse*, « être », est précisément « vivre », suivant cette sentence d'Aristote rapportée par saint Thomas : *Vivere, viventibus est esse* (1). Mais la vie se poursuit par une série ininterrompue de déterminations, et à chaque instant la vie déterminée est l'*Esse tale*. Cette distinction établie, je dis avec

---

(1) I. q. 18. a. 2.

saint Thomas que la créature *individuelle* ne peut être la cause de son « être », de son *esse*. — Pourquoi cela? — Parce que l'*esse* est tout ce qu'il y a de plus universel. Donc on doit l'attribuer directement à la cause la plus universelle, à la Cause Première, à Dieu *qui est propriè causa esse universalis in rebus omnibus* (1). Quant au mode déterminé en vertu duquel l'acte vital est *esse tale*, il peut et doit être attribué à l'activité de la cause seconde, la substance activement vivante produisant ses modes et ses propres déterminations.

Ainsi l'acte vital procède de deux causes : de la Cause Première qui lui donne *d'être*, de la cause seconde qui lui fournit la détermination en vertu de laquelle il est *tel* ou *tel*. Ces deux causes agissent à la fois, puisque « exister » et « exister tel » ne sont qu'une seule existence, ou en d'autres termes, puisque *esse* et *esse tale* ne sont qu'un même *esse*. — L'acte vital, qui est unique, procède d'une seule opération, mais cette opération contient deux influences qui peuvent coexister, en vertu de leur ordre différent, comme la substance et le mode coexistent dans une même existence.

(1) I. q. 105. a. 5.

Pour le dire dès à présent, c'est là toute la théorie de saint Thomas touchant la volonté humaine.

Il enseigne que la volonté se meut elle-même. Il enseigne que la volonté ne peut vouloir que *mue* par le premier moteur. Tout « vouloir » provient à la fois de la Cause Première qui fait qu'il *soit*, et de la volonté qui détermine qu'il *soit tel.* « Dieu meut la volonté comme moteur universel vers l'universel objet de la volonté, savoir vers le bien ; et, sans cette universelle motion, l'homme ne peut rien vouloir. Mais l'homme par sa raison se détermine à vouloir ceci ou cela, c'est-à-dire l'objet particulier, qui est un bien réel ou un bien apparent (1). »

Dans ce qui précède, j'ai choisi un être vivant, parce qu'il y a là un exemple incontestable d'activité intrinsèque. Mais les mêmes considérations doivent s'appliquer à toute cause seconde, et démontrent la nécessité de l'opération divine dans toute activité créée.

On peut, avec saint Thomas, pousser cette

(1) I. II. q 9 a. 6 ad 3um.

analyse plus loin, en appliquant successivement la même théorie à la cause et à l'effet.

Et d'abord à la cause. Toute cause agit par sa forme ; l'action dépend de cette forme, et chaque élément de l'effet doit se rapporter à quelque chose de correspondant dans la forme de la cause. Donc, que l'effet *soit*, c'est à l'*esse* même de la cause qu'il faut le rapporter, c'est-à-dire à l'activité même de la cause, puisque cette activité est son *esse*. Or cet *esse*, cette activité, relèvent immédiatement de la cause de l'être. Donc, *pour que cette activité opère*, *il faut que Dieu opère dans cette activité*. Et de là trois conséquences :

1° L'opération divine dans l'action d'une cause seconde n'est donc pas un simple concours tombant exclusivement sur l'effet sans atteindre la faculté, comme le soutient l'école de Suarez. C'est une véritable motion de la cause seconde; c'est par la cause seconde que la Cause Première atteint l'effet d'une première manière ; c'est en bandant le ressort de l'activité créée, que Dieu agit et opère. Je repousse l'expression de *prémotion physique*, parce que ces mots ont acquis dans la langue thomiste une signification malencontreuse et fausse. Mais, à mon sens, on doit dire, si l'on veut suivre la doctrine de saint Thomas, que la Cause

Première *meut réellement* la cause seconde, et qu'une influence de Dieu dans toute action tombe sur la cause avant de parvenir à l'effet (1).

2° Non seulement cette influence de la Cause Première atteint la cause seconde, mais elle la pénètre dans le fond le plus intime. Car, pour atteindre par la cause l'*esse* de l'effet, elle doit mouvoir l'*esse* de la cause. Or c'est, logiquement parlant, tout ce qu'il y a de plus profond, de plus intime, puisque « l'être » est le premier des universaux. Donc la Cause Première agit en mouvant l'être même de la cause seconde, en excitant son activité même jusque dans son fond. Je ne crois faire ici que traduire saint Thomas, dans l'article où il traite *ex professo* de cette question : *Utrum Deus operetur in omni operante.*

« Dieu, dit-il, donne leurs formes aux créatures agissantes, et maintient ces formes « dans l'être ». Il n'est donc pas simplement la cause des actions, en tant qu'il donne la forme qui est le principe de l'action, mais aussi en tant qu'il conserve les formes et les vertus des choses ; comme le soleil est la cause de la mani-

---

(1) Voir, p. 15, les témoignages de Jésuites qui admettent ce genre de prémotion. Schneemann, les combat à tort, p. 55.

festation des couleurs, en tant qu'il donne et conserve la lumière par laquelle sont manifestées les couleurs. Or, d'autre part, la forme est dans chaque chose, d'autant plus intime qu'elle est plus universelle et qu'elle répond à une plus grande priorité logique. D'autre part, Dieu lui-même est proprement dans toutes choses la Cause Universelle de « l'être », qui est par son universalité même ce qu'il y a de plus intime dans chaque chose. Il suit de là que Dieu opère intimement dans toutes les créatures (1).

3° Peut-être les Thomistes sont-ils tentés de triompher, en m'entendant parler de prémotion par la Cause Première. Mais qu'ils ne se hâtent pas, car la prémotion qu'enseigne saint Thomas est l'opposée de la prémotion dite *thomistique*. Quelle est, d'après les Bannésiens, le rôle de

(1) Deus... dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in *esse*. Undè non solum est causa actionum, in quantùm dat formam quæ est principium actionis .. sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum, prout sol dicitur causa manifestationis colorum, in quantùm dat et conservat lumen quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intrà rem, et tantò magis quantò consideratur ut prior et universalior : et Deus est propriè causa ipsius *esse* universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur quòd Deus in omnibus operetur. (1. q. 105. a. 5.)

a prémotion thomistique? C'est, n'est-il pas vrai, de *déterminer* une cause seconde encore indéterminée. Or la motion de la Cause Première, loin d'être déterminante, a besoin, d'après les principes de saint Thomas, d'être déterminée par la cause seconde.

En effet, cette motion provient du Moteur universel, *en tant qu'il est universel;* son terme formel est l' « être », *en tant qu'il est universel.* Or, l'« être », par là même qu'il est ce qu'il y a de plus universel. est ce qu'il y a de plus indéterminé. Pour qu'il existe, il faut qu'il soit déterminé ; pour qu'il soit produit, il faut que l'influence de sa cause propre soit déterminée à un être particulier. Donc le Moteur universel, en tant qu'il opère dans un agent créé, attend pour produire un effet que son influence soit déterminée par la cause seconde. C'est donc celle-ci qui spécifie et détermine l'influence de la Cause Première. Saint Thomas l'enseigne explicitement dans le texte suivant : « Bien que la Cause Première soit celle dont l'influence sur l'effet soit la plus grande, cependant son influence est *déterminée* et spécifiée par la cause prochaine, et voilà pourquoi l'effet retient la ressemblance de celle-ci (1) ».

(1) Licet Causa Prima maximè influat in effectum, ta-

Nous n'avons jusqu'ici considéré la Cause Première que dans ses rapports avec la cause seconde. Considérons-la maintenant dans ses rapports avec l'effet ; nous aurons lieu d'appliquer la même analyse et de trouver une confirmation pour notre conclusion.

Dans un effet quelconque, nous avons aussi à distinguer l'*esse* et l'*esse tale*. Qu'il *soit*, c'est à la cause de « l'être » qu'il le doit, et puisque son *esse* est ce qu'il y a en lui de plus intime, c'est à la Cause Première qu'il faut attribuer le fond de tout effet, ce que j'appellerais sa substance. Mais cet *esse*, considéré comme le premier des universels, est en même temps complètement indéterminé, et la détermination dans laquelle l'effet existe provient d'une cause qui le spécifie. Par conséquent, dans un effet quelconque, nous trouvons le terme d'action de la Cause Première spécifié, défini, déterminé par la cause seconde. C'est encore là un enseignement de saint Thomas : « L'ordre des effets est conforme à l'ordre des causes. Or, dans tous les effets, ce qui est premier, c'est « l'être » lui-même. Donc « l'être » est le propre effet du

---

men ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur, et ideò ejus similitudinem imitatur effectus. (*De Potent.* q 1. a. 4. ad 3um.)

Premier Agent, et les autres ne causent « l'être » qu'en tant qu'ils agissent par la vertu du Premier Agent. Mais les agents seconds, qui, pour ainsi dire, particularisent et *déterminent* l'action du Premier Agent, ont pour effets propres les autres perfections qui déterminent « l'être » (1).

On pourrait réduire cette doctrine à cette formule simple empruntée au langage des Réalistes : Tout être est *esse tale*. — *Quà esse*, il provient de la Cause Première ; *quà tale*, il provient de la cause seconde. Mais l'*esse* et le *tale* sont inséparables dans l'*esse tale*. Donc tout effet provient à la fois de la Cause Première et de la cause seconde : de la Cause Première plus intimement et plus efficacement, de la cause seconde d'une manière plus déterminante et plus déterminée (2).

C'est ici l'occasion de parler d'une instance dont les Thomistes font beaucoup de bruit. Nous

---

(1) Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est *esse* ; nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur *esse* est proprius effectus Primi Agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantùm agunt in virtute Primi Agentis. Secunda verò agentia, quæ sunt quasi particulantia et determinantia actionem Primi Agentis, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones quæ determinant *esse*. (*Contr. Gent.*, lib. 3, c. 66 § 5.)

(2) Undè dicitur in libro *de Causis*, prop. 1a, quod vir-

avons rapporté la détermination de l'effet à la cause seconde. Mais, disent-ils, la détermination prise en elle-même est une *entité ;* donc la Cause Première doit y contribuer directement, immédiatement, et on ne peut pas faire dépendre uniquement de la cause seconde cette détermination. Objection insoluble, je l'avoue, pour les partisans de toutes les entités imaginées par un formalisme outré. Pour moi, les *entités* ne sont que des mots, les êtres seuls sont des choses. Je ne sais pas ce que c'est qu'une détermination prise à part ; je ne connais que « l'être déterminé », de même que je ne puis pas mettre d'un côté l'*esséité* et de l'autre la *taléité*, mais que je conçois l'*esse tale.* Pourtant, je le répète, dans tout effet qui est un « être déterminé », sans rien séparer, je reconnais et je distingue l'influence de la Cause Première qui fait qu'il est « être », et l'influence de la cause seconde qui fait qu'il est « déterminé » ; et cela suffit pour que, dans toute action et tout effet, je trouve l'influence directe et propre de la Cause Première.

Je parviens donc à cette conclusion : « Soit que l'on considère l'action d'une cause « seconde, soit que l'on considère un effet quel-

tus Causæ Primæ prius agit in causatum et vehementius ingreditur in illum. (S. Thom., *de Potent.*, q. 3. a. 7.)

« conque, l'opération de Dieu est essentielle, « logiquement première, métaphysiquement « principale ; la cause seconde n'est qu'une « coopératrice subordonnée, mise en mouvement, et son rôle se borne à déterminer et « spécifier l'effet dont la substance provient de « la Cause Première. »

Peut-être quelqu'un aura-t-il trouvé l'exposition précédente d'une lecture difficile. Qu'y faire ? Expliquant saint Thomas, j'ai dû parler la langue de saint Thomas, et pour le dire en passant, avant de se livrer à l'étude de ce Docteur, on devrait bien auparavant étudier sérieusement la logique des Réalistes et la théorie scolastique des Universaux. Sans cela, on s'expose à des méprises et des contre-sens. Ou bien, avec les Formalistes, on admettra autant d'entités réelles qu'on rencontrera de concepts et de mots différents ; ou bien, avec les Nominalistes, on ne verra dans l'analyse d'un même être qu'un jeu artificiel de l'esprit. La langue de la grande Scolastique est une sorte d'algèbre, fondée sur les principes réalistes. Elle est, grâce à ses principes, d'une clarté et d'une fécondité merveilleuses. Mais, encore une fois, cette langue n'est intelligible que pour les initiés.

On peut pousser plus loin la comparaison entre la méthode des scolastiques et celle des algébristes. Ceux-ci, après avoir établi et représenté par quelques symboles une proposition générale, se plaisent, pour mieux la faire comprendre, à appliquer leurs formules à des cas particuliers faciles à saisir. Nous pouvons faire de même, et montrer la vérification de nos conclusions métaphysiques d'une manière presque tangible.

J'emprunte deux exemples aux sciences les plus modernes, et je les explique suivant les théories des savants.

Le point de départ de la chimie est l'adage suivant : *Rien ne se crée, rien ne se perd* ; ce qui veut dire : Il y a dans le monde une somme donnée de corps simples ; la chimie ne peut ni les produire ni les détruire ; elle peut seulement les unir ou les désunir, et par là *modifier* les corps composés, en *déterminant* les modes de combinaisons. Ainsi l'azote et l'oxygène sont deux corps simples dont l'homme ne peut ni détruire l'existence ni modifier la substance ; mais l'homme peut les unir de façon à obtenir cinq composés qui se présentent avec des natures et des propriétés différentes. L'acide azotique doit d' « être » et d' « être substance » à l'azote et l'oxygène; il doit la combinaison à l'action du chimiste ; enfin il doit sa nature, c'est-à-

dire son *esse tale*, aux deux activités qui ont été combinées. Or la cause propre et immédiate des deux éléments, comme substances et activités, est la Cause Première ; d'où résulte que la cause la plus intime, la plus active du composé est la Cause Première. Mais elle n'agit là que comme cause universelle, c'est-à-dire qu'elle agit toujours de la même manière sur l'azote et l'oxygène, qu'ils soient combinés ou séparés, et c'est le chimiste qui *détermine* que le terme de cette opération divine est de l'acide azotique, plutôt qu'un autre composé. Ce corps procède donc, *quà esse*, de la Cause Première, *quà tale*, de la cause seconde. Il est un *esse tale* produit à la fois par la Cause Première et par la cause seconde, celle-ci *déterminant* Celle-là à produire de l'acide azotique, et Celle-là agissant d'une façon plus profonde et plus substantielle dans la production du composé.

Cherchons l'autre exemple dans une science plus moderne encore, dans la thermo-dynamique. La plus grande découverte du XIXe siècle en physique est certainement la théorie mécanique de la chaleur. On a constaté que la chaleur se transforme en mouvement et le mouvement en chaleur, suivant une *équivalence* déterminée. Il en est de même de l'électricité, du magnétisme, etc. Les faits acquis sont assez nombreux pour permettre cette hypothèse que tous les phénomènes

physiques et chimiques sont de simples transformations de mouvement. La nature posséderait donc une certaine somme invariable de mouvement, mesurée par ce qu'on nomme les *forces vives*. Les causes secondes, incapables d'augmenter ou de diminuer cette somme, ne pourraient que transformer les mouvements particuliers, faire que les mouvements soient rectilignes, circulaires, vibratoires, ou transporter le mouvement d'un corps à l'autre, comme on transvase un liquide sans altérer son volume.

Admettons cette hypothèse, sans nous astreindre à la rigueur scientifique et uniquement comme exemple *schématique*. Puisqu'aucune seconde cause ne peut créer du mouvement, le mouvement vient immédiatement de la Cause Première. Mais puisque la cause seconde peut transformer le mouvement, la détermination du mouvement en provient. Ainsi le mouvement circulaire de notre planète, provient de Dieu immédiatement, en tant qu'il est *mouvement*, et du soleil en tant qu'il est *circulaire*. *Ce mouvement circulaire* provient donc à la fois et de Dieu et du soleil. La même action procède à la fois de deux agents, sans qu'il y ait contradiction, parce que ces deux agents ne sont pas du même ordre (1).

(1) I. q. 105. a. 5. ad 2um.

Enfin, l'influence de la Cause Première est la plus intime, puisqu'elle produit l'*esse* du mouvement, mais elle est indéterminée et permet toutes les déterminations du mouvement. — Ajoutez à cela que le soleil ne peut atteindre le mouvement de la planète qu'en vertu d'une activité intrinsèque constamment excitée par Dieu, et vous aurez un exemple complet de l'Opération Divine dans les créatures. Car vous voyez comment la Cause Première opère dans le mouvement planétaire de deux manières, soit en produisant immédiatement l'*esse* du mouvement, soit en « mouvant » la cause seconde dans son propre *esse*, pour lui donner d'agir efficacement sur la détermination du mouvement.

Tels sont donc les enseignements de la métaphysique, touchant le rôle du Premier Moteur dans les causes secondes. D'un côté, pour qu'une cause seconde agisse, il faut non seulement qu'elle soit créée et conservée dans son être, mais qu'elle soit « mue » dans la profondeur de son activité par le Premier Moteur. D'un autre côté, pour qu'une réalité physique soit produite, il faut que la Cause Première opère l'*esse rei*, en même temps que la cause seconde opère le *tale rei*. D'ailleurs, la Cause Première agit comme cause universelle, *causa universalissima ;* son terme propre est universel, par conséquent ce qu'il y a de plus intime

dans l'effet ; mais par là même qu'il est universel, il exige, pour exister, d'être déterminé par la cause seconde. Tel est le sens des textes où saint Thomas affirme que la cause seconde détermine l'influence de la Cause Première, et je ne me charge pas de le faire accorder avec le système des prédéterminations physiques.

IV

Nous avons constaté tout ce qui est requis dans la cause seconde, pour qu'elle soit capable d'agir *effectivement*. Nous n'aurons donc plus à recourir à la Cause Première, en tant qu'elle est *cause première efficiente*, pour rendre compte de la *réalité* physique qui se trouve dans l'effet. Mais voici un tout autre ordre de considérations, dans lequel il va de nouveau être question de la *détermination* de l'effet, et, cette fois, il faudra l'attribuer à Dieu.

Nous passons de l'ordre de la causalité physique à l'ordre du gouvernement providentiel, et je me propose d'expliquer la thèse suivante :

« Tandis que, dans l'ordre de la causalité « efficiente, c'est la créature qui détermine la « nature spécifique de l'effet, dans l'ordre pro- « videntiel, c'est Dieu qui détermine l'existence « de ce même effet. »

L'erreur des Bannésiens est d'avoir confondu ces deux ordres, et de n'avoir pas assez distingué la cause efficiente de la cause finale.

Pour démontrer la Providence Divine, saint Thomas s'appuie sur ce principe que « tout agent agit pour une fin », et que l'intention dirige l'action. C'est déjà nous annoncer que la cause finale joue le principal rôle dans la Providence. Dieu, dit saint Thomas, n'est pas seulement l'auteur de ce bien *transcendental*, qui consiste dans la réalité physique des créatures, mais encore de ce bien qui consiste dans l'ordre par lequel chaque être est relié à sa fin (1). Or, je vous prie de l'observer, cette liaison entre un être et sa fin n'est pas une nouvelle réalité substantielle ou modale. C'est une *relation*, réelle certainement, mais uniquement une relation. Donc le rôle de la Providence, Auteur de ce bien, n'est pas précisément de produire de nouvelles réalités physiques, mais d'établir entre celles qui sont déjà constituées un ordre de relations et de finalité. Voilà pourquoi saint Thomas voit dans la *Providence* une sorte de *Pru-*

(1) In rebus creatis invenitur bonum, non solum quantùm ad substantiam rei, sed etiam quantùm ad ordinem earum in finem. I. q. 22. a. 1.

dence, et la place formellement dans l'Intelligence Divine (1), comme Molina a bien soin de le faire remarquer. Cependant, ajoute saint Thomas, la Providence présuppose un acte de volonté, comme la prudence (2) ; car on ne s'applique à diriger une chose vers une fin qu'après avoir voulu cette fin, et c'est une *intention* finale qui guide toujours les conseils de la prudence. Ainsi donc, on doit considérer la Providence comme la raison *intentionnelle* de l'ordre qui contient les voies des créatures vers leur fin. Par là nous reconnaissons plus clairement que la Providence se rapporte à Dieu, principalement en tant qu'il est la Cause Finale, et qu'elle n'est pas en rapport immédiat et formel avec la Cause Première efficiente. Voilà ce que n'ont pas compris les Thomistes, et ce qu'il s'agit pour nous de bien comprendre.

La Providence, étant la *raison de l'ordre* par lequel chaque être est dirigé vers sa fin, contient la *direction*, c'est-à-dire « la détermination » de la voie que chaque être devra suivre

(1) Necesse est quòd ratio ordinis rerum in finem in mente Divina præexistat. Ratio autem ordinandorum in finem providentia est. *Eod. loc.*

(2) Providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. *Eod. loc.* ad 3um.

pour parvenir à une fin *déterminée*, et sous ce rapport, toutes les actions des créatures reçoivent de Dieu leur dernière *détermination*. Une fois que tout a été ainsi *déterminé* dans l'intelligence Divine, Dieu passe à l'exécution. Car à la Providence appartient le soin non seulement de *déterminer l'ordre*, ce qui est proprement la *Providence*, mais encore d'*exécuter l'ordre*, ce qui est proprement le *gouvernement* (1).

Ainsi, comme *Proviseur* universel, Dieu dispose et *détermine* la voie de chaque créature; comme *Gouverneur* suprême, il a soin que ses desseins soient exécutés.

Mais remarquez bien la subtile et importante distinction qui a, je l'ai dit, échappé aux Thomistes.

D'une part, la Providence se rapporte formellement à Dieu, en tant qu'il est Cause Finale générale et Fin des causes finales particulières; par conséquent, on doit trouver dans la Providence une influence *immédiate* et *directe* de la Cause Finale sur chaque créature. En effet, c'est la Providence qui *détermine* directement et immédiatement la voie par

(1) Ad providentiæ curam duo pertinent, scilicet, *ratio ordinis,* quæ dicitur providentia et dispositio, et *executio ordinis,* quæ dicitur gubernatio. I. q. 22. a. 1. ad 2um.

laquelle chaque être sera dirigé vers sa fin. C'est à la Providence que doit être attribuée, dans l'ordre intentionnel, la détermination de tout ce qui arrive. Ainsi le professe la piété chrétienne; ainsi l'affirme saint Jean Damascène : « Tout, dit-il, est l'œuvre de la Providence. Je dis tout, sauf ce qui dépend de notre libre arbitre (1) ».

D'autre part, la Providence n'a pas un rapport formel avec la cause efficiente. Donc, il n'est pas nécessaire de rencontrer dans l'exécution des desseins providentiels une intervention *effective* et immédiate de la Cause Première. L'exécution du plan divin peut être confiée en partie aux causes secondes d'un ordre inférieur ; l'activité propre de ces causes suffisant à cette exécution, sans qu'il y ait à faire appel à une nouvelle impulsion du Premier Moteur.

Cette importante distinction est enseignée par saint Thomas en termes exprès : « Dans le gouvernement divin, il faut distinguer deux choses, savoir le plan de gouvernement, *ratio gubernationis,* qui est formellement la Providence, et l'exécution de ce plan.—Quant au plan de gou-

(1) *De la Foi orthodoxe*, liv. II, ch. 29.

vernement, c'est Dieu qui gouverne toutes choses immédiatement. — Quant à l'exécution, Dieu gouverne certaines choses par l'intermédiaire d'autres choses (1). » Ainsi, encore une fois, comme *Proviseur universel*, Dieu règle tout pour chaque créature, sa fin, sa voie, ses mouvements, et en décide dans sa sagesse la détermination dernière. Comme *Gouverneur suprême*, il confie une partie de l'exécution à des agents inférieurs qu'il se contente de diriger. Par conséquent, lorsque Bañes réclame l'intervention divine pour qu'une cause seconde produise un effet déterminé, il faut lui répondre :—Oui, cette détermination provient immédiatement de Dieu, comme dessein arrêté ; mais elle peut provenir d'une cause seconde, comme réalisation. Il faut en chercher la raison dans Dieu Cause Finale ; il n'y a point à en chercher la réalisation physique dans Dieu Premier Moteur.

La question qui nous occupe est si importante et si délicate, qu'on ne trouvera pas inutile que je la reprenne sous une autre forme.

(1) I. q. 103. a. 6.

Nous avons démontré l'intervention divine dans la détermination de chaque action, en partant de la Providence. Nous pouvons arriver au même résultat, en partant de la cause seconde. Toute cause seconde, quelque particulière qu'elle soit, quelque déterminée que soit son activité, est capable de toute une *espèce* d'effets. Ce morceau d'aimant n'attire que le fer, mais il attire tout fer. L'activité dans cette cause individuelle n'est donc encore que spécifique, et par conséquent, pour qu'elle s'exerce réellement, pour qu'il y ait un effet existant, il reste à lever une dernière indétermination, ne serait-ce que pour *individualiser* l'action; car les existences sont nécessairement individuelles. C'est Dieu qui lève cette indétermination en *déterminant* quelle sera l'action individuelle, et par conséquent, on doit dire que la dernière détermination de toute action provient de Dieu.

Mais comment s'opère cette détermination? En quoi consiste cette influence déterminante?

Dans une nouvelle réalité introduite dans la cause? — Mais déjà cette cause est totalement constituée ; elle a tout ce qui est requis pour agir. Qu'ajouterez-vous pour la compléter? Ne l'oubliez pas : il est de l'essence d'une cause que son activité s'étende à plusieurs

effets individuels. Tout ce que vous ajouterez à son activité, toute réalité, toute entité mise dans la cause elle-même ne peut combler cette indétermination.

Cependant, toute complète que soit une créature, elle attend pour agir. Et pourquoi donc? Parce qu'elle attend quelque chose de son Premier Moteur ? — Non, encore une fois ; mais parce qu'elle attend quelque chose de sa Cause Finale. Dieu, comme Premier Moteur, lui donne le *mouvement*, mais Dieu, comme Cause Finale, lui désigne la *direction* ; et la créature, qui ne dépend pas moins de sa Cause Finale que de sa Cause Première, attend pour agir que la Providence lui ait signifié ses intentions.

Je la vois, cette créature, toute frémissante d'activité, tourmentée par l'appétit d'agir, car c'est l'appétit de se rapprocher de Dieu. Mais elle attend un signe qui lui montre sa voie. Ce signe, c'est le bien qui s'offre dans une de ses participations ; c'est la présentation d'un objet sur lequel peut s'exercer son activité ; c'est le contact du « patient » et de « l'agent » ; en un mot, c'est *l'application* de la cause à un sujet capable de subir l'action. Telle est la dernière détermination de l'action, et cette dernière détermination doit être attribuée à Dieu, immédiatement comme intention, médiatement

comme exécution. Que faut-il pour que le feu exerce son activité dévorante? Il faut et il suffit que l'on offre un aliment à sa flamme. C'est un souffle de vent qui lui jette une feuille morte ; mais c'est Dieu qui a *déterminé* dans sa Providence que cette feuille serait brûlée par ce feu.

Qu'on ne s'étonne pas de m'entendre parler de *détermination* comme de quelque chose de réel, bien que, plus haut, j'aie dénié toute réalité à la détermination considérée à part et en elle seule. Le langage peut être différent, lorsqu'il s'applique à deux ordres différents. En géométrie, lorsqu'on mesure la longueur d'une ligne droite, la direction n'entre pas en compte ; mais cette direction devient prépondérante, s'il s'agit de mesurer un angle. Il en est de même dans le sujet qui nous occupe. L'influence providentielle n'ajoute rien à la réalité physique de la cause, rien à la nature spécifique de l'action ; mais elle dirige la cause et détermine que l'action aura lieu. — Qu'un grain de sel soit jeté dans le feu, il crépite avec éclat ; qu'il soit jeté dans l'eau, il fond doucement. Cette différence de résultat provient formellement de la différence des causes secondes, qui sont, sous ce rapport, physiquement déterminantes. Mais le fait que ce grain de sel ait fondu, doit être attribué à la Providence qui a

déterminé qu'au sel serait *appliquée* la force dissolvante de l'eau.

Ainsi la Providence trace pour chaque être le chemin à suivre, et le dirige en appliquant son activité sans la modifier. *Attingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (Sag. 8). De toute éternité, Dieu a dessiné le lacis des voies que la gazelle suit dans la savane. Aucun bond ne peut sortir de ce tracé. Mais, pour une direction si déterminée, la Providence emploie les plus capricieux instincts de cette mobile nature. — Un bouquet d'herbes l'attire à la prairie, un souffle de fraîcheur la guide à la fontaine, un peu d'ombre l'endort, la chute d'un rameau la fait bondir, et toutes ces causes secondes qui *appliquent* son activité à l'action, sont autant de jalons qui déterminent sa voie *à fine usque ad finem.*

Maintenant revenons à la proposition de Bañes: « Dieu détermine tout ». — Oui, mais comment?

1° Parce que Dieu, en tant que Créateur, constitue les natures déterminées ;

2° Parce que Dieu, comme Conservateur, maintient ces natures et détermine la durée de leur existence ;

3° Parce que Dieu, comme Premier Moteur, *meut* leur activité à un degré déterminé, et que l'activité de la cause seconde ne s'exerce qu'*en vertu* de cette motion divine ;

4° Parce qu'enfin Dieu, comme Gouverneur Suprême, *applique* chaque cause à une action *déterminée*, quelquefois par Lui-même, le plus souvent par les causes secondes qui ne font que rapprocher l' « agent » et le « patient ».

« C'est ainsi, dit saint Thomas, que Dieu est la cause de toute action, en tant qu'il donne la vertu d'agir, et en tant qu'il la conserve, et en tant qu'il l'applique à l'action, et en tant que toute autre vertu n'agit qu'en vertu de son influence (1). »

---

(1) Sic ergò Deus est causa actionis cujuslibet, in quantùm dat virtutem agendi, et in quantùm conservat eam, et in quantùm applicat actioni, et in quantùm Ejus virtute omnis alia virtus agit. *De Potentiâ*, q. 3. a. 7. in corp. in fine.

Je dois faire remarquer que l'ordre suivi par saint Thomas est un peu différent de celui que j'ai adopté : l'application de la cause est ici placée avant la motion interne. Il en est de même dans l'article cinquième de la question 105 de la Somme : *utrùm Deus operetur in omni operante*. Le second mode d'opération de Dieu expliqué dans le passage : *secundò considerandum*, est bien appelé une motion, mais cette motion n'est qu'une application de la cause. On s'en convainc en comparant cet article à l'article 7, question 3e,

Toute cause seconde est donc, au dedans, imprégnée de la vertu de la Cause Première, et, au dehors, circonscrite par le réseau Providentiel qui le relie à sa fin dernière.

Tout effet est produit dans le fond de sa substance par la Cause de l'être, et déterminé dans son existence par l'Intention Divine.

Toute action procède de la motion du Moteur universel, et s'opère par l'application Providentielle de la cause seconde.

Que voulez-vous dire de plus pour exalter la suprématie de Celui qui est la Cause Première et la Cause Finale ? Que pouvez-vous concevoir de plus, à moins d'altérer le concept de la causalité dans les causes secondes ?

On a dit du Bannésianisme qu'il était le Panthéisme des causes. Je désapprouve et je condamne cet injuste rapprochement, mais je lui

---

de Potentiâ. Les deux développements sont parallèles. Or, dans ce dernier, beaucoup plus développé, il est dit formellement qu'il s'agit d'une simple application de la cause. « Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius in quantùm movet eam ad agendum. In quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activæ, sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli, ex hoc ipso quòd applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. »

accorde le bénéfice des circonstances atténuantes. Car il y a quelque apparence de similitude dans les deux procédés logiques.

Le Panthéiste, partant de la notion d'une Substance Infinie qui est la plénitude de l'Etre, conclut qu'il ne peut exister d'autres êtres que l'Etre, d'autres réalités que la Réalité Absolue. Le Thomiste, partant de l'efficacité de la Cause Première, tend à réduire de plus en plus l'efficacité des causes secondes, et à la remplacer par une passivité qui reçoit sans produire, qui est déterminée sans être déterminante.

Dans les deux cas, l'illusion provient d'une notion trop étroite de la Divinité. Le Panthéiste renferme Dieu dans un concept formel qui ne contient pas l'Éminence Divine. Le Thomiste semble oublier cette belle pensée de saint Thomas, que la Cause Première manifeste son efficacité, moins en produisant des effets qu'en produisant des causes efficaces. Une participation d'activité est peut-être même inséparable d'une participation d'être. Car de grands penseurs, parmi les Pères de l'Église, affirment l'adage : *Omne ens est agens*. En tous cas, ce qui est évident, c'est que plus on s'élève dans l'échelle des créatures, plus on voit grandir la vie, et avec la vie l'activité et la causalité. Au sommet, l'homme, fait à la ressemblance et à l'image de Dieu, en

est à cette hauteur ontologique qu'il est cause libre, se déterminant et déterminant ce qui l'entoure. C'est sur cet être privilégié qu'il faut maintenant concentrer notre étude.

V

La seconde question que nous nous sommes proposée concerne l'influence de Dieu sur la volonté humaine. Il s'agit de faire l'application à cette cause seconde des principes métaphysiques que nous avons établis dans toute leur généralité.

Mais, avant tout, résumons à grands traits ce que la conscience nous enseigne touchant cette puissance de l'âme.

Vouloir est un acte par lequel l'homme tend vers un objet pour le posséder. Nous voulons un objet, soit en tant qu'il est bon par lui-même, c'est-à-dire en tant que sa possession nous convient, soit en tant qu'il est un moyen pour atteindre un autre objet qui est bon par lui-même. Dans le premier cas, l'objet est voulu comme une *fin;* dans le second cas, il est voulu comme un *moyen.*

On appelle *motif* ce qui nous pousse à vouloir un objet. Le motif est la bonté que nous

percevons dans cet objet. Nous ne pouvons rien vouloir sans motif. Lorsqu'on nous demande : *Pourquoi* faites-vous cela ? Nous répondons : *Pour* obtenir tel résultat; et par là nous désignons l'objet qui est *la fin*, *causa finalis*, de notre opération. — Mais *pourquoi* vouloir ce résultat, cet objet ? — *Parce qu'il* me convient, c'est-à-dire *parce qu'il* m'est bon ; et par là nous désignons *le motif* de notre vouloir, *ratio motiva*.

La volonté, étant une faculté spirituelle, est mise en présence de son objet par l'intelligence. Elle n'entre en acte que lorsque l'intelligence lui a montré la bonté d'un objet. C'est donc l'intelligence qui applique la volonté à son opération. L'intelligence peut se tromper dans son jugement ; le bien qu'elle présente à la volonté peut n'être qu'un bien apparent. Mais, que le bien proposé soit réel ou apparent, par là même qu'il est présenté comme bien à la volonté, cette faculté est *mue* à le vouloir, elle entre nécessairement en mouvement vers ce bien. — Je n'appelle pas ce mouvement simple *désir*, car le mot « désir » a une signification plus large et peut s'entendre d'une pure *velléité*. Or ce premier mouvement de la volonté à la présentation d'un bien n'est pas seulement un : *je voudrais*, mais un : *je veux ;* il est de même nature que le vouloir souvent très positif et

très violent d'un enfant qui n'a pas encore l'âge de raison, et qui ne peut encore *délibérer*.

Ce premier mouvement de la volonté se nomme, dans la langue scolastique, *acte indélibéré* de volonté. Il se produit toutes les fois que l'intelligence présente un bien à la volonté. Il est spontané, mais il n'est pas libre. Son énergie ne dépend pas de notre choix, mais, d'une part, de nos dispositions et de nos passions; de l'autre, de la convenance plus ou moins grande qui nous est montrée dans l'objet. C'est donc un acte vital qui jaillit de l'âme et qui y demeure, mais qui ne dépend pas de nous : *In nobis sine nobis*, dit saint Augustin.

Je sais bien que, par suite des influences réciproques de la volonté et de l'intelligence, la liberté peut intervenir dans le choix des pensées. La volonté peut détourner l'intelligence de la considération d'un objet, comme, au contraire, elle peut l'appliquer à méditer sur la bonté de cet objet. C'est là le jeu complexe des facultés, et, pour l'expliquer, il faudrait tout un cours de psychologie. Je m'en tiens ici aux éléments primitifs dont dérivent par voie de combinaison toutes les opérations de l'âme. Ces éléments primitifs sont une pensée et une appétence. La pensée d'abord vient à l'esprit par un acte indélibéré de l'intelligence montrant la bonté

contenue dans un objet. Aussitôt et par là même surgit naturellement dans la volonté un acte indélibéré d'amour pour ce bien.

Jusqu'ici, tout est spontané, naturel et nécessaire, parce que tout est indélibéré. Mais lorsqu'intervient la *réflexion*, l'acte précédent acquiert un nouveau caractère, et la liberté se manifeste par le *consentement* ou le *non-consentement*, *consentire vel dissentire*. Le mot « réflexion » est bien choisi. Il indique que les deux opérations de l'âme « se réfléchissent » sur l'acte indélibéré de la volonté, l'intelligence l'approuvant ou le désapprouvant, la volonté l'aimant ou ne l'aimant pas. La conscience nous révèle clairement que dans cet état la volonté est libre.

Étudions la liberté.

1° On distingue entre la liberté de *contrariété* qui permet à la volonté de choisir entre deux objets différents, et la liberté de *contradiction* qui donne de choisir entre vouloir une chose ou ne la vouloir pas. Mais, à vrai dire, la liberté de contrariété se réduit à la liberté de contradiction. En effet, la volonté ne peut vouloir un objet que lorsque cet objet lui est pré-

senté par l'intelligence avec des caractères attractifs de bonté. Donc il faut, pour qu'il y ait lieu de choisir entre deux objets, que la volonté subisse à la fois deux attractions dans deux directions différentes. — D'où provient alors la décision de la volonté ? Pour le Janséniste, qui réduit l'homme à une machine passive, la détermination procède du dehors, et c'est le motif le plus excitant qui l'emporte. Pour le Catholique qui croit au dogme de la responsabilité humaine, et pour le Philosophe qui se confie dans la claire conscience de la liberté humaine, la détermination part du dedans. C'est la volonté elle-même qui se détermine, et son choix entre les deux attractions consiste à consentir à l'une et à ne pas consentir à l'autre, c'est-à-dire à pratiquer à la fois un double exercice de la liberté de contradiction.

2° On définit souvent la liberté comme il suit: « La liberté est la faculté pour l'homme, étant donné tout ce qui est requis pour agir, d'agir ou de n'agir pas ». *Libertas est facultas, positis omnibus prærequisitis ad agendum, agendi vel non agendi.* Cette définition est bonne, en tant qu'elle exprime, d'une manière générale, l'influence de la liberté ; mais elle n'en détermine pas le caractère propre et intime. En effet, il faut d'abord séparer de l'acte formellement li-

bre ce qui est consécutif à cet acte. J'ai raison de dire que, dans l'état ordinaire des choses, je suis libre de lever le bras ou de ne le lever pas. Mais, en réalité, l'acte formellement libre est l'acte de volonté par lequel je veux lever le bras. Cet acte posé, l'organisme obéit suivant des lois que je ne fais pas et dont je ne suis pas maître. Quand on parle de la liberté d'agir ou de ne pas agir, on doit donc surtout entendre « l'agir de la volonté », c'est-à-dire l'acte même de la volonté.

Mais ici encore, il faut distinguer. Dans l'état ordinaire des choses, nos facultés internes réagissent l'une sur l'autre avec une grande facilité. La volonté chasse de l'imagination un fantôme dangereux, éloigne une pensée dont elle ne veut pas, et ramène à la place une idée sur laquelle elle s'arrête avec complaisance. Grâce à cette flexibilité, le libre arbitre est maître chez lui, et les actes de l'âme sont libres. Mais il faut bien peu se connaître soi-même, pour croire qu'il en est toujours ainsi. Les hommes de plaisir, qui abandonnent les rênes de leurs facultés, peuvent se faire illusion à cet égard ; mais le chrétien, qui met un frein à ses puissances, pour les maintenir dans la voie droite, connaît les luttes et les violences intérieures. Tantôt, c'est impossibilité de fixer l'esprit qui

voltige capricieusement de distractions en distractions ; tantôt, c'est obsession d'un fantôme qui excite la passion, absorbe l'attention, maintient dans la partie inférieure de l'âme de basses appétences ; et sous l'empire de ces motions, les facultés de l'âme agissent énergiquement, quoique indélibérément. Chaque fois que la réflexion reparaît, la volonté se retrouve libre de consentir ou de ne pas consentir : glorieuse, si elle triomphe de ces mauvaises sollicitations ; heureuse, si elle peut reporter l'activité de l'âme sur des objets moins indignes d'elle. Mais, quelquefois, l'homme a toute la gloire de la victoire sans retrouver le bonheur du calme, et il doit dire humblement avec saint Paul : *Non enim quod volo bonum, hoc ago ; sed quod odi malum, illud facio* (Romains, VII, 15). Et que répond à cette plainte un sage directeur? Consolez-vous, dit-il, et soyez sans inquiétude. Vous n'êtes pas maître de tout ce qui passe dans votre âme, mais vous êtes toujours libre de consentir ou de ne pas consentir à la tentation. Cette réponse est la bonne, car l'ascétisme chrétien est la meilleure école où l'on apprenne à être libre. Donc la volonté n'est pas toujours libre dans tous ses actes intérieurs. La liberté ne consiste pas formellement à pouvoir agir ou ne pas agir. Sa définition exacte est la suivante : La liberté

est la faculté de *consentir* ou de *ne pas consentir* à l'acte indélibéré de la volonté.

C'est par cette liberté de contradiction que l'homme est formellement libre. C'est par là qu'il devient le maître de ses actes. « Dieu, dit saint Thomas, a donné à la volonté de l'homme le domaine sur son acte, de sorte qu'elle n'est pas obligée à l'un des termes contradictoires plus qu'à l'autre » (1).

3° Cette liberté doit encore se restreindre. Il y a pour certains vouloirs une nécessité hypothétique, et pour d'autres une nécessité naturelle.

Lorsqu'une même fin peut être atteinte par plusieurs moyens différents, on peut vouloir la fin, et cependant hésiter sur le choix des moyens. Alors la raison *délibère* et la volonté se décide. D'où l'expression d' « acte délibéré », pour signifier l'acte libre de la volonté, par opposition à l' « acte indélibéré ». Le rôle propre du libre arbitre est donc de choisir entre les moyens, et c'est l'enseignement de saint Thomas (2). Mais,

(1) Voluntati hominis (Deus) dedit dominium sui actus ut non esset obligata ad alteram partem *contradictionis*. *De Potent*. q. 3. a. 7. ad 12um.

(2) I. q 83. a. 4.

lorsqu'un seul moyen se présente pour atteindre une fin, la volonté sincère d'obtenir la fin entraîne nécessairement la volonté d'employer le moyen. Si je veux absolument la fin, je veux nécessairement le moyen ; c'est de *nécessité hypothétique.*

Pour d'autres vouloirs, il y a *nécessité naturelle.* Toujours l'homme veut être heureux, nécessairement il aspire à la béatitude, c'est-à-dire à posséder un bien qui rassasie tous ses désirs ; et ce bien, objet de toutes les tendances, est la fin dernière de l'homme, et il n'est personne qui soit libre de ne pas la vouloir.

En outre, la complète béatitude, terme des désirs de l'homme, est en même temps le motif de tous ses actes. Tout ce qu'il fait, tout ce qu'il veut, a pour but d'atteindre la béatitude, ou du moins de s'en rapprocher ; toutes les fins particulières qu'il se propose dans ses diverses opérations ne sont que des moyens pour atteindre sa fin dernière.

Mais admirez quelle conclusion se dégage de cette dernière considération. J'ai dit plus haut avec saint Thomas que la liberté ne s'adressait pas directement à la fin, et qu'elle était restreinte au choix des moyens. Mais voici que ces barrières s'écartent. En effet, toutes les

fins particulières ne sont que des *moyens* par rapport à la Fin Dernière. Donc, par là même, le champ du libre arbitre s'étend à toutes les opérations, à toutes les actions particulières de la vie. Dans chaque vouloir, l'homme cherche le bonheur; pour l'y conduire, plusieurs voies lui semblent ouvertes: voie du plaisir, voie des honneurs, voie de la richesse, voie de la vertu. Il délibère : chacune de ces voies lui promet quelque jouissance ; aucune ne le conduit à la béatitude complète; Dieu lui-même, qui se cache dans la vertu, ne lui offre pas une béatitude immédiate. — La raison délibère, et la liberté choisit.

Si nous pouvions nous attarder, il y aurait ici de belles conséquences à développer; je ne fais qu'en énoncer quelques-unes.

Donc l'homme est formellement libre vis-à-vis de tous les biens particuliers, parce qu'aucun n'est un moyen nécessaire, ni même suffisant, pour obtenir l'objet vers lequel la volonté se porte dans tous ses actes par une nécessité de nature.

Donc, plus l'homme s'affranchit de l'amour des biens particuliers pour ne s'attacher qu'à Celui qui est sa Fin dernière et éternelle, plus il est libre. Au contraire, plus l'homme descend l'échelle des biens particuliers pour placer sa fin

et choisir son mobile, plus sa liberté se restreint et se renferme dans un cercle étroit, plus l'homme devient esclave.

Donc l'homme est constitué libre, parce que son cœur aspire vers un bien infini. Quant au pécheur, qui s'est courbé volontairement vers la terre et dont le regard est servilement enchaîné à quelque créature, il reste cependant encore responsable de tous ses actes, parce qu'il est toujours libre de détacher son cœur d'un bien fini.

Donc enfin, tout acte libre est un acte d'ordre moral, car, dit saint Thomas, le « consentir » du libre arbitre ne se consomme qu'après un regard de la raison supérieure sur les raisons éternelles (1).

La liberté consiste dans la faculté de « consentir » et de « non-consentir ». Dans le langage théologique, au « consentir » on oppose le « dissentir », et c'est une formule de foi, définie par le concile de Trente, que l'homme peut « dissentir » à la grâce, *dissentire posse si velit* (2). Nous emploierons donc ce mot, bien

(1) I. II. q. 15. a. 4.
(2) Trid. sess. VI. *de justific. can.* 4.

qu'il n'ait point encore passé dans l'usage de notre langue.

Et voici une importante et délicate question qui se présente. En quoi consistent formellement le « consentir » et le « dissentir »? C'est là un des points vifs de la querelle entre les Thomistes et les Jésuites.

Pour le Thomiste, l'acte indélibéré qui précède et l'acte délibéré qui suit sont deux actes différents et successifs que Dieu place, l'un après l'autre et de toutes pièces, dans la volonté humaine. Ces deux actes sont physiquement différents, *sunt entitativè diversi.* Or ils se distinguent par le consentement ou le dissentiment qui existent dans le second et qui n'existent pas dans le premier. D'où l'on déduit que le « consentir » est quelque réalité physique qui provient directement du Premier Moteur.

Pour nous, le « consentir » et le « dissentir » n'introduisent aucune réalité de l'ordre physique. L'acte indélibéré qui précède et l'acte délibéré qui suit ne diffèrent pas physiquement. D'où nous déduisons qu'il n'y a pas, pour expliquer le « consentir », à faire intervenir d'une manière spéciale et *effective* le Premier Moteur.

Par cet exposé on voit l'importance de la question.

Il est facile de la décider pour ce qui concerne

le « dissentir ». Car, quelque positive que soit la forme verbale de ce mot, elle ne répond à aucune réalité positive. C'est uniquement un « non-consentir », une *négation*, et dans le cas du péché, une *privation*, c'est-à-dire un « non-consentir » à la grâce, lorsqu'il devrait y avoir un « consentir ».

Quant au « consentir », il est quelque chose de très positif ; mais devons-nous en conclure que ce soit une *nouvelle* réalité physique ? Demandons-le à la psychologie expérimentale, en analysant une vive sollicitation vers le mal.

Un objet, une pensée se présentent inopinément qui excitent la passion. Aussitôt il se produit dans la volonté une attraction violente. Par le jeu réciproque des facultés, l'attention de l'esprit devient plus vive, et, par suite, la motion de la volonté augmente d'intensité. Tous ces actes sont indélibérés, et peuvent durer un temps plus ou moins long. Tout à coup, la réflexion se produit, la raison supérieure projette sur l'objet la clarté des raisons éternelles. Aussitôt, et par là même, la volonté reprend possession d'elle-même, et librement consent ou *dissent* à son acte d'appétence.

Si elle consent, l'acte consenti reste le même que l'acte d'appétence ; car il a même objet, même motif, donc même cause extérieure ; il sort de la même passion avec la même intensité, donc

il a même cause intérieure.—C'est le même acte, mais accepté, mais consenti. L'acte indélibéré et l'acte délibéré sont donc un seul et même acte. Ils ne diffèrent ni par leurs causes, ni par leur réalité physique. Ils ne sont pas produits différemment par la volonté, mais ils demeurent dans cette même volonté *à des états différents*.

L'homme lâche succombe aussitôt à la tentation; l'homme vertueux résiste et doit quelquefois lutter longtemps. Ces efforts n'engendrent-ils pas de nouvelles réalités physiques ? — Sans doute. Mais, qu'on le remarque, la lutte dans ce cas a lieu entre deux actes réels : l'amour de la vertu, et l'appétence vers l'objet séducteur ; ces deux actes se combattent par la nature même des choses, et leurs chocs produisent dans l'âme des ébranlements physiques. Quant à la liberté, son rôle se borne à consentir à la résistance de l'un des combattants, et à dissentir aux assauts de l'autre.

Résumons cette longue analyse psychologique.

1° Tout ébranlement actuel de l'âme commence par un acte indélibéré d'intelligence, montrant à la volonté un bien.

2° Aussitôt surgit dans la volonté un acte indélibéré d'amour pour ce bien, et cet acte

procède de l'amour naturel et inaliénable qui pousse la volonté vers le bien en général et la fin dernière.

3° Alors la raison compare le bien proposé à la béatitude, comme on compare un moyen à une fin. Dans cette lumière, la volonté devient libre de consentir ou de ne pas consentir à la motion qu'elle subit.

4° Le consentir ou le dissentir ne changent pas la nature physique de l'acte ou de la motion, mais ils sont comme *une prise de possession* de ces réalités par le libre arbitre.

5° La liberté n'est pas, en elle-même, une puissance active, une cause efficiente qui produise des réalités physiques. Elle n'est que la faculté du consentir ou du dissentir, elle n'est que la volonté maîtresse d'accepter ce qui se passe en elle.

6° L'acte délibéré est physiquement le même que l'acte indélibéré qui le précède ; leur seule distinction est dans l'acceptation par le libre arbitre. C'est ainsi qu'une douleur corporelle reste physiquement la même, qu'elle soit volontaire ou involontaire.

Telles sont les conclusions auxquelles conduit l'analyse psychologique des faits de conscience.

VI

Voici maintenant mon dessein : oublier, pour un instant, toute cette connaissance de psychologie expérimentale, et constituer, pour ainsi dire *a priori*, la théorie de la volonté humaine, en appliquant à cette cause particulière les principes de métaphysique générale. Si notre théorie est exacte, nous devons retrouver ainsi tous les faits de conscience. En outre, cette étude doit rendre plus claire l'intelligence même des principes, soit parce qu'un cas particulier est plus facile à étudier que le cas général, soit parce que les lois intimes de la causalité doivent briller d'un plus vif éclat dans la plus belle des causes créées.

Dieu, avons-nous dit, crée, conserve, meut, applique les causes secondes. Donc Dieu crée, conserve, meut, applique la volonté. Pour les deux premières opérations divines, il n'y a aucune difficulté. Mais en quoi consistent cette motion et cette application? Disons-le tout de suite : cette motion doit être telle, qu'elle atteigne le fond le plus intime de la volonté, et qu'elle imprime son cachet dans le fond

même de l'acte de volonté ; cette application doit être telle qu'elle détermine l'acte sans nuire à la liberté.

Nous considérerons d'abord l'action de Dieu dans l'ordre naturel des choses, ensuite dans l'ordre surnaturel de la grâce.

Ordre naturel. — Saint Thomas établit dans plusieurs endroits (1) une distinction de la plus haute importance entre la volonté considérée comme *nature*, dont l'acte est l'amour du bien en général, et la volonté considérée comme *faculté* libre, c'est-à-dire comme libre arbitre.

Comme *nature*, c'est une cause seconde, mue et appliquée à son opération. Comme *faculté*, elle se meut elle-même au consentir ou au dissentir. Comme nature, elle est *déterminée ;* comme faculté, elle se *détermine*. Toute la théorie de la volonté est renfermée dans cette distinction, et par là sont conciliés tous les textes de saint Thomas qu'on accumule dans un sens ou dans un autre.

Étudions d'abord la volonté comme *nature*.

---

(1) Voir l'appendice.

C'est une puissance « appétente », *potentia appetitiva*. Son objet est le bien en général, *bonum in communi*, et la fin dernière de sa tendance est la béatitude de l'homme. Or toute puissance est spécifiée par son objet. Donc il est *naturel* à la volonté de se porter vers tout ce qui lui est présenté comme participant au bien et comme un moyen de parvenir à la béatitude. D'ailleurs, cette tendance naturelle ne dépend pas de la volonté, car aucune nature créée ne dépend d'elle-même. L'acte de tendance vers le bien et vers ce qui participe au bien n'est donc pas libre ; et voilà déjà retrouvé l'acte *indélibéré* et naturel, révélé par la conscience.

Or cet acte de nature, en tant qu'il est une réalité produite par une cause seconde, dépend de plus haut, et la cause seconde ne peut le réaliser qu'en vertu d'une motion de la Cause Première. — Quelle est la nature de cette motion ? Pour l'expliquer, employons le langage des Réalistes.

La volonté dans chacun de ces actes veut un bien déterminé, car l'objet de la volonté est voulu comme une réalité, et toute réalité est déterminée. Mais, dans ce bien déterminé, je dois distinguer logiquement le bien et la détermination de ce bien, *bonum* et *bonum tale*. Le bien, *bonum*, est un *Universel*, le premier uni-

versel de son ordre, *Universalissimum*, et un bien particulier, *bonum tale*, n'est bon que par la participation au bien.—D'autre part, dans un acte déterminé quelconque de la volonté, je dois aussi distinguer logiquement le vouloir et la détermination du vouloir, *velle* et *velle tale*. Le « vouloir » est l'*esse* de l'acte. C'est un *Universel*, le plus universel de son ordre, *Universalissimum*, car tout acte déterminé et réel de la volonté est un vouloir.

Ceci posé, rappelons-nous que, dans chaque ordre de choses, le premier universel, *Universalissimum*, provient de la cause la plus universelle, c'est-à-dire de Dieu. Donc la Motion Divine consiste à pousser la volonté *au vouloir*, et l'influence Divine objective consiste à présenter *le bien* dans tous les biens particuliers.

C'est la conclusion que saint Thomas répète partout, lorsqu'il s'agit de la Motion Divine sur la volonté.

« Dieu, dit-il, meut la volonté de l'homme, en tant que Moteur universel, vers l'universel objet de la volonté qui est le bien, et, sans cette universelle Motion, il n'est chose que l'homme puisse vouloir. »

Et dans le corps du même article :

« La volonté se rapporte au bien universel.

Donc rien ne peut être cause de la volonté (c'est-à-dire rien ne peut la mouvoir à l'acte de volonté), sinon Dieu lui-même, qui est le bien universel. Tout autre bien n'est bien que par participation, n'est qu'un bien particulier; or aucune cause particulière ne peut donner une inclination universelle (1). »

Telle est la Motion Divine dans la volonté, motion essentielle à tout acte particulier parce qu'elle est universelle, mais, par là même, motion qui ne détermine à aucun acte particulier. D'où nous tirons cette première conclusion : *Le Premier Moteur opère dans l'acte de volonté, mais ne le détermine pas.*

Et d'où vient alors la détermination? Du bien particulier vrai ou apparent, présenté par l'intelligence ou par les sens; et c'est pour cela qu'on dit que l'objet meut et détermine la volonté. Il la meut, en ce sens qu'il est une participation au bien qui attire cette puissance; il la détermine, parce qu'il est un bien particulier. Mais, pour qu'il en soit ainsi, il faut que la volonté soit *appliquée* à l'objet, et cette application provient de la Providence de Dieu, et s'opère, d'ordinaire, par les causes secondes. D'où cette

(1) I. II. q. 9. a. 6.

seconde conclusion : *La détermination de l'acte indélibéré provient effectivement des causes secondes dirigées par la Providence.*

Ainsi, pour chaque acte indélibéré de volonté, Dieu *meut* intérieurement la volonté et *l'applique* à un objet particulier. Cette Motion est cause du vouloir, et cette application est cause de la détermination du vouloir. Cause *immédiate* de la substance du vouloir, Cause *immédiate* de la bonté objective du bien vers lequel tend le vouloir, Dieu n'est que Cause *médiate* de la détermination du vouloir, en faisant ou laissant présenter à la volonté un bien particulier.

Ainsi se complète l'acte indélibéré, acte de la volonté considérée comme *nature*, acte qui sort *naturellement* de la volonté, avant toute délibération et toute réflexion, acte qui n'est pas libre, et qui, par suite, n'est encore ni imputable ni moral, en un mot, acte physique sortant de ses causes physiques. La Cause Première est cause qu'elle est un vouloir et un vouloir du bien. La cause seconde, c'est-à-dire l'objet, ne lui donne que d'être *tel* vouloir déterminé vers *tel* bien particulier. Mais plus une cause est haute, et plus elle est commune et efficace ; plus elle est efficace, et plus elle pénètre profondé-

ment dans l'effet (1). Donc, la cause la plus intime, la plus profonde de l'acte de volonté, c'est la Cause Première.

Répétons-le : cet acte indélibéré relève et du Premier Moteur et de la Providence. Comme *vouloir*, il dépend du premier moteur, qui *meut* la volonté. Comme vouloir *déterminé*, il dépend de la Providence, qui décide ou permet l'*application* de la volonté à quelque bien déterminé.

Ajoutons cependant, avec saint Thomas, que Dieu, pouvant par lui-même ce que peuvent les causes secondes, détermine quelquefois l'homme à un bien particulier, par une action directe et immédiate. « Dieu, dit-il dans un texte qu'on ne peut citer trop souvent, agit d'ordinaire comme Moteur universel vers l'objet universel de la volonté. C'est l'homme qui se détermine à vouloir délibérement ceci ou cela. Mais quelquefois Dieu pousse vers un bien déterminé, comme il arrive dans l'ordre de la grâce (2). »

(1) Quantò enim aliqua causa est altior, tantò est communior et efficacior : et quantò est efficacior, tantò profundiùs ingreditur in effectum, et de remotiori potentiâ ipsum reducit in actum. (*De Potent.* q. 3. a. 7.)

(2) Deus movet voluntatem hominis sicut universalis Motor ad universale objectum voluntatis quod est bonum ; et sine hâc universali motione, homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum

Cette théorie métaphysique de l'acte *indélibéré* qui sort de la volonté considérée comme *nature*, une fois comprise, établissons la théorie métaphysique de l'acte *délibéré*, en tant qu'il dépend de la volonté considérée comme *faculté du libre arbitre*.

Ici, les mots : *motion* et *détermination*, prennent un nouveau sens. La volonté se meut elle-même, dit saint Thomas, car elle est maîtresse de son acte ; elle en est maîtresse, parce qu'en elle est le *vouloir* et le *non-vouloir* (1). C'est nous dire que le propre de la volonté, considérée comme libre arbitre, est de posséder la liberté de contradiction. Car ce vouloir et ce non-vouloir consistent uniquement dans le consentir ou le dissentir à l'acte indélibéré. « La volonté, dit en effet saint Thomas, ne peut pas faire que le mouvement de concupiscence ne surgisse pas, mais elle peut *ne pas vouloir* avoir de la concupis-

---

hoc vel illud, quod est verò bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdùm specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum; sicut in his quos movet per gratiam. (I. II. q. 9. a. 6. ad 3um.)

(1) Voluntas domina est sui actûs, et in ipsâ est *velle* et *non velle*. Quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergò, ipsa movet seipsam. (Eâd. q. a. 3. *sed contrà*.)

cence, ou *ne pas consentir* à la concupiscence (1). » Encore une fois, dans l'ordre des vouloirs délibérés, *la liberté* de « vouloir » est *la liberté* de « consentir » à l'acte indélibéré; « ne pas vouloir », est « ne pas consentir ».

Ceci posé, étudions métaphysiquement: 1° la *nature* du consentir; 2° la *liberté* de ce même consentir.

1° La *nature* du consentir.

Consentir est l'acte du libre arbitre. Or le libre arbitre ne diffère pas physiquement de la volonté; il n'en est qu'une manière d'être; l'acte propre de cette faculté n'est donc qu'une manière d'être de l'acte physique produit par la volonté. Donc toute la réalité physique de l'acte délibéré provient de la volonté considérée comme puissance physique. Donc l'acte délibéré ne diffère pas physiquement de l'acte indélibéré ; il n'y a pas plus d'entité physique dans l'un que dans l'autre, ces deux actes ne se distinguant que par leur manière d'être dans la volonté. Donc, le *consentir* n'est pas un acte de la volonté existant en soi-même; c'est un nouvel *état* de l'acte physique et primitivement indélibéré; c'est ce

(1) I. II. q. 10. a. 3. ad 1um.

même acte, en tant qu'il est accepté par la volonté après *réflexion* sur elle-même.

Donc, non seulement le *consentir*, pris en lui-même, n'est pas une réalité physique, dépendant immédiatement de la Cause Première des réalités physiques ; mais il répugnerait que le *consentir* considéré dans son concept formel fût l'effet propre d'une motion spéciale du Premier Moteur. Donc enfin, si l'on emploie ici le mot *mouvoir*, il faut dire, avec saint Thomas, que c'est la volonté qui *se meut elle-même* au *consentir* ; si l'on emploie le mot *déterminer*, il faut dire que c'est la volonté qui *se détermine elle-même* au *consentir*. C'est par là qu'elle est maîtresse de son acte, non pas encore une fois en tant qu'il est indélibéré, mais en tant qu'il est délibéré, consenti, accepté, voulu. « La volonté ne peut pas empêcher l'acte indélibéré de concupiscence ; mais elle peut ne pas vouloir cet acte ou n'y pas consentir. »

2° Étudions maintenant *la liberté* du consentir, et procédons de la même façon. Cette liberté appartient à la volonté considérée comme faculté du libre arbitre. Or, encore une fois, cette faculté n'a pas en elle-même une réalité physique autre que la réalité de la nature. Donc la liberté n'est pas une puissance physique spéciale ; c'est un *état* de la puissance

appétente. Donc, c'est dans la volonté considérée comme nature, et dans son activité physique, que nous devons trouver la raison même de sa liberté. Et par là nous arrivons à une merveilleuse conclusion : « C'est par la manière même dont est *mue physiquement* la volonté qu'elle acquiert de se *mouvoir librement* ; elle est d'autant plus libre qu'elle subit davantage l'influence du Premier Moteur. »

C'est de saint Thomas que j'apprends cette splendide explication de la liberté. Le Premier Moteur, dit-il, meut physiquement l'homme vers le bien et vers la Fin Dernière et, sous ces deux aspects, la motion divine est le principe de la liberté humaine.

Dieu meut vers le bien, comme Moteur universel. Dans tous les cas où apparaît le bien, il y a motion; d'où résulte que si le bien se montre dans toute sa perfection, s'il apparaît comme le bien complet, comme le bien qui n'est que bien, la volonté se porte nécessairement vers ce bien et ne peut pas ne pas le vouloir.—Mais tous les biens finis sont incomplets, par là même qu'ils sont finis. Donc la raison peut y considérer, soit le bien qu'ils contiennent, soit le bien qu'ils n'ont pas, c'est-à-dire leur *non-bien*. La volonté peut les aimer pour leur bien, elle peut ne pas les aimer à cause de leur non-bien. Donc la

volonté est libre par rapport à tous les biens finis, précisément parce que son objet nécessaire est le bien. Elle n'est déterminée à aucun bien particulier, précisément parce qu'elle est physiquement déterminée au bien *in communi*. Telle est la première voie que suit saint Thomas pour expliquer la liberté humaine (1).

La seconde démonstration se tire de la considération de la Fin Dernière. C'est Dieu qui meut immédiatement la volonté vers la Fin Dernière en tant qu'elle est la béatitude, car au Premier Moteur correspond la Fin Dernière. De là une nécessité naturelle d'aimer la Fin Dernière ; et cet amour naturel et immobile est le fondement et le principe de tous les autres amours, puisque la nature est le premier fond dans chaque être, et que tout mouvement a une cause immobile. De cet amour de la fin procède l'amour des moyens. S'il y a une connexion nécessaire entre la fin et un moyen, la volonté qui veut la fin veut aussi nécessairement le moyen. — Mais s'il n'y a pas connexion nécessaire, la volonté ne veut pas nécessairement le moyen. Or la raison montre qu'il n'y a connexion

(1) I, II. q. 10. a. 2.

nécessaire entre aucun bien particulier et la béatitude. Donc la volonté ne veut pas nécessairement un bien particulier (1). Elle est libre d'aimer ou de ne pas aimer ces biens, précisément parce qu'elle ne les aime que par l'amour nécessaire de la Fin Dernière. Telle est la seconde démonstration métaphysique de la liberté et, comme la première, elle place la source et la raison de la liberté humaine dans la Motion même de la Cause Première.

Résumons ces longues explications :

1° Nous professons, avec saint Thomas, que la Cause Première meut par Elle-même, immédiatement et intrinsèquement, la volonté de chaque homme; et, avec saint Thomas, nous rendons hommage à l'efficacité de cette Motion Divine, en affirmant qu'elle communique à la volonté une énergie actuelle qui la rend capable de produire tout vouloir déterminé. En d'autres termes, nous pensons suivre saint Thomas, lorsque nous disons que le propre de la Cause Première étant d'agir *tanquàm causa universalissima*, le terme propre de son influence offre un caractère universel ; que la Motion intrinsèque à la volonté produit une tendance

(1) I. q. 82. a. 1 et a. 2.

vers le bien universel, *bonum universale* ; enfin qu'en vertu même de l'existence de cette Motion vivifiante, la volonté possède une *virtualité* qui s'étend à tous les biens particuliers. Encore un coup, nous estimons glorifier l'efficacité du Premier Moteur et maintenir la hiérarchie des causes, en professant que par là même que la Cause Première détermine virtuellement la volonté humaine au bien universel, elle lui donne une activité susceptible de toutes les déterminations.

2° Dans chaque détermination particulière, Dieu intervient encore, non plus comme *Cause motrice*, mais comme *Cause directrice*. Il intervient, non comme la Puissance Créatrice qui constitue les réalités physiques, mais comme la Providence qui conduit chaque être vers sa fin. Cette application de la volonté à un objet particulier n'exige donc, à proprement parler, aucune motion nouvelle du Premier Moteur. Ce n'est, dans la Providence ordinaire, que la présentation de quelque bien à une activité intimement capable de vouloir tout bien. C'est l'offre d'une branche verte à la brebis excitée par la faim, suivant la belle image de saint Augustin, et, par cette mise en présence d'un bien particulier, la volonté se trouve appliquée à un acte déterminé.

« Tout est donc déterminé par Dieu », et nous admettons cette formule de Bañes, sans avoir besoin des prédéterminations Bannésiennes.

3° Notre explication diffère de la sienne, et pour décider quelle est la bonne, nous avons une pierre de touche : c'est le dogme de la liberté. Car, dit saint Thomas, « la Providence Divine n'altère pas les natures, mais les conserve. Et puisque la volonté est un principe actif qui n'est pas déterminé à une seule opération, Dieu la meut sans la déterminer nécessairement, et son mouvement n'est pas nécessaire, excepté dans les choses vers lesquelles elle est poussée naturellement (1). »

Dans l'explication Bannésienne, la vertu de la Cause Première semble prévenir efficacement la liberté humaine, et sa prise de possession est telle qu'on est embarrassé pour trouver place au libre arbitre. Pourquoi cela? Parce que le Thomiste sépare physiquement l'acte indélibéré de l'acte délibéré, et fait du second un acte à part, déterminé directement par Dieu.

Pour nous, distinguant, sans les séparer, entre la volonté comme *nature*, et la volonté

(1) I. II. q. 10. a. 4.

comme *faculté* du *consentir*, nous plaçons toute la réalité et la détermination physique dans l'acte indélibéré, qui devient libre en devenant délibéré. L'acte indélibéré, acte de nature, est intimement constitué par une Motion de la Cause Première, et totalement déterminé par les causes secondes sous la direction de la Providence. Mais la Motion Divine apporte avec elle la liberté à la volonté humaine. Car la Cause Universelle pousse cette volonté vers le bien universel, qui, par là même qu'il est un universel, contient tous les biens déterminés et reste pur de toute détermination. Donc, plus la Motion Divine excite l'activité de la volonté humaine, plus celle-ci est à la fois, et puissante pour vouloir *le bien*, et libre de vouloir *un bien* ou de ne le vouloir pas.

Paul V, dans un document solennel, a déclaré orthodoxes les Dominicains, parce qu'ils affirment que « la grâce ne détruit pas, mais perfectionne le libre arbitre (1) ». Il suffit en effet qu'ils affirment cette vérité ; et j'ai dit comment nous la démontrons en nous appuyant sur saint Thomas.

---

(1) Schneemann, p. 291.

VII

Ordre surnaturel. J'ai fait remarquer plus haut que saint Thomas procède par les mêmes voies métaphysiques, soit qu'il traite de la Motion Divine dans la nature, soit qu'il explique la nécessité de la grâce. Après nous être arrêté si longtemps à l'étude de l'ordre naturel, nous pourrons être plus court dans l'étude de l'ordre surnaturel, puisqu'il ne s'agira désormais que d'étendre et d'appliquer des principes connus. En effet, l'ordre de la grâce s'appuie sur l'ordre de la nature, en ce sens que la grâce présuppose la nature, et qu'en l'élevant elle ne l'altère pas. Il est même remarquable que, dans la question qui nous occupe, comme dans bien d'autres, c'est la révélation du dogme surnaturel qui a conduit à la science de la nature. L'histoire de la Scolastique nous enseigne que c'est par l'étude de la grâce qu'on en est venu à reconnaître la nécessité du concours divin dans toutes les opérations des causes secondes.

A la vérité, l'action de Dieu, Auteur de la grâce, est d'un ordre supérieur ; elle est totalement et essentiellement gratuite comme la Fin

intrinsèquement Divine à laquelle elle conduit. De là, le nom de *grâce* qui lui est spécialement réservé par la théologie. Mais encore une fois, cette action surnaturelle, destinée à être reçue dans la nature de l'homme, se conforme à cette nature et n'altère pas les lois essentielles de l'activité humaine. Comme dans l'ordre de la création, il faut à la volonté une *motion* et une *application*, pour qu'elle exerce son activité.

Parlons successivement de l'une et de l'autre. J'ai dit plus haut que c'était la Motion Divine qui, atteignant le fond même de la volonté, en faisait surgir la réalité et, pour ainsi parler, la substance même du vouloir ; d'où il suit que «l'être» du vouloir se mesure sur « l'être » de la Motion Divine. D'ailleurs,la cause efficiente est toujours de même ordre que la cause finale ; l'action correspond à la fin.—Par là et d'un seul coup, sont démontrées métaphysiquement la nécessité d'une Motion surnaturelle pour conduire à une Fin surnaturelle, la nécessité d'une Motion immédiate et spéciale de Dieu pour mener à la Vision Intuitive, la nécessité d'une grâce prévenante et intrinsèque pour opérer une œuvre salutaire. Voilà ce qui condamne les erreurs Pélagiennes et Semi-Pélagiennes. Voilà ce qui établit que « le commencement du salut » vient immédiatement et gratuitement

de Dieu prévenant nos volontés. Voilà enfin ce qui fait connaître que la grâce *actuelle* consiste dans une motion intérieure de l'âme, c'est-à-dire dans une illustration de l'intelligence et une excitation de la volonté (1).

Mais la *motion* ne suffit pas ; il faut encore *l'application* des facultés à des actes particuliers. Cette *application* ne met rien dans l'âme, mais elle présente un objet à ses puissances. Cette application est *surnaturelle*, en ce sens qu'elle se fait sous la *direction* d'une Providence qui vise alors spécialement la Fin surnaturelle. Mais, puisque l'application ne requiert pas une intervention directe du Premier Moteur, la Providence surnaturelle peut y employer les causes secondes naturelles.

Molina le fait observer avec raison. Une bonne lecture, une prédication édifiante et chaleureuse, la vue d'une mort subite sont autant de moyens, en eux-mêmes naturels, voulus et déterminés par la Providence surnaturelle pour appliquer l'âme du pécheur à des pensées et à des sentiments de pénitence. En même temps que ces causes *appliquent* les facultés et les *déterminent* par le dehors, la Motion Divine les pénètre comme

(1) I. II. q. 109.

une lumière et une chaleur, pour leur faire produire des actes déterminés, et, suivant le degré surnaturel de cette Motion, les actes eux-mêmes sont surnaturels.

Ajoutons que ce que Dieu fait par les causes secondes, il peut le faire par Lui-même. Il peut, à la fois, mouvoir et appliquer, sans l'intervention d'aucune cause seconde. C'est alors une grâce de choix, mais une grâce particulièrement rare. Saint Ignace, dans ses admirables règles du discernement des esprits, apprend à reconnaître le cas où Dieu seul agit dans l'âme pour la consoler et l'entretenir seul à seule. « C'est, dit-il, lorsqu'aucun objet se s'est présenté, ni au sens, ni à l'intelligence, ni à la volonté, qui puisse par lui-même *causer* la consolation ressentie (1). »

Mais, dans la conduite ordinaire de la Providence, Dieu emploie ses apôtres à la conversion des hommes, non pas simplement comme des occasions ou des conditions de son action, mais comme de véritables coopérateurs, de véritables causes *appliquant* les âmes aux vérités éternelles. C'est l'incomparable hon-

---

(1) Exercices spirituels. Règles du discernement des esprits, 2e semaine, 2e règle.

neur de l'apostolat : « Nous aidons Dieu », ose dire l'Apôtre de la grâce, *Dei enim sumus adjutores.*

Et voyez avec quelle précision saint Paul distingue l'action de Dieu et l'action du ministre. « J'ai planté ; Apollon a arrosé. Mais c'est Dieu qui a donné la croissance. Celui qui plante et celui qui arrose ne sont rien. Mais celui qui donne la croissance est tout, et c'est Dieu (1). » Planter, c'est *appliquer* une bouture au sol ; arroser, c'est *appliquer* l'eau au plant. Mais c'est par la vie que ces soins sont utiles, et Dieu seul donne la vie. On plante, on arrose par les mêmes procédés un sarment vert et un sarment sec ; le résultat dépend d'une cause plus intime. C'est l'apôtre qui *applique* l'âme à l'œuvre salutaire ; mais c'est Dieu qui la *meut*. L'application ne sert de rien sans la motion ; celui qui applique n'est rien, celui qui *meut* est tout, et le moteur est Dieu Seul.

Ce sont bien là, si je ne m'abuse, les principes généraux de métaphysique que nous avons établis à l'égard de toutes les causes secondes. Or ils contiennent toute la théorie de la *grâce actuelle*, la seule qui doive nous occuper ici.

---

(1) I. Corinth. chap. 3.

Qu'est-ce donc qu'une *grâce ?* Au sens général, ce mot s'étend à toutes les dispositions providentielles qui ont pour but le salut surnaturel de l'homme. Dans le langage chrétien, un bon conseil, une bonne rencontre, souvent une maladie, un revers de fortune sont autant de grâces, parce que ce sont là autant de circonstances où Dieu, par le moyen des causes secondes, *applique* l'âme à des méditations salutaires. Mais, dans le sens strict et théologique du mot, la grâce est la *motion* que Dieu lui-même, en tant que cause surnaturelle, produit dans l'âme ; c'est une *illumination* de l'intelligence, et une *excitation* de la volonté.

— Faisons un pas de plus. Qu'est-ce que cette excitation, cette illumination, cette motion ? La terminaison grammaticale de ces mots suffit à nous l'apprendre : ce sont des *actions*.

—Et qu'est-ce qu'une action? Est-ce une réalité physique différente de l'effet auquel elle se termine ? Les amateurs *d'entités* le disent ; mais comment le comprennent-ils ?

Pour nous, il n'y a que deux réalités physiques : la cause et l'effet, la cause dans *l'agent*, l'effet dans le *patient*. Quant à l'action, elle signifie formellement l'influence immédiate de la cause sur l'effet. Ce n'est donc pas une réalité physique intermédiaire entre la cause et l'effet. C'est

l'effet, en tant qu'il procède de la cause, d'où l'ancien adage : *Actio est in passo.* Dire que l'effet résulte de l'action, c'est dire simplement que l'effet est produit par l'agent.

Il en est de même de la motion. Il n'y a que deux réalités physiques : le moteur et le mouvement, le moteur immobile et le mouvement dans le mobile. La motion n'est pas une réalité physique intermédiaire entre le moteur et le mouvement du mobile : *Motio est in moto.* Dire que le mouvement résulte d'une motion, c'est dire simplement que le mouvement est produit par le moteur.

Ces considérations métaphysiques nous permettent de dire en quoi consiste formellement la grâce actuelle. Ce n'est pas je ne sais quelle *qualité morte* qui précède l'acte, comme le disent certains Thomistes ; c'est une motion de l'âme, c'est-à-dire un acte vital, en tant qu'il se produit par l'influence immédiate de Dieu. Il n'y a pas d'autre réalité physique, sinon cet acte demeurant dans l'âme que Dieu *meut* à cet acte vital. Voilà ce qu'est la grâce actuelle considérée d'une manière générale.

L'interprétation de certains textes de l'Écriture et de saint Augustin ont amené à établir plusieurs distinctions dans la grâce actuelle : on distingue la grâce *opérante* et la grâce *coopé-*

rante, la grâce *excitante* et la grâce *adjuvante*, la grâce *prévenante* et la grâce *concomitante*, etc. D'ailleurs, chaque école définissant ces diverses sortes de grâce suivant son système, il en est résulté une véritable confusion, qui n'est pas un des moindres embarras du traité de la Grâce.

Pour nous, tous ces divers couples reproduisent sous une forme différente une seule et même distinction, qui correspond à la distinction entre l'acte *indélibéré* et l'acte *délibéré*.

La grâce *prévenante*, c'est l'acte indélibéré qui prévient notre consentement ; la grâce *concomitante*, c'est cette réalité physique qui reste la substance même de l'acte consenti. — La grâce *excitante*, c'est l'acte indélibéré par lequel l'intelligence voit le bien surnaturel, et la volonté est excitée vers ce bien ; la grâce *adjuvante*, c'est ce même acte sur lequel se repose le consentement. — La grâce *opérante*, c'est l'acte indélibéré produit en nous par la Motion Divine, et l'application Providentielle déterminant notre nature sans que la liberté concourre à cette détermination ; la grâce *coopérante*, c'est ce même acte dont Dieu continue à produire la réalité, pendant que le libre arbitre se détermine à y consentir.

Il n'y a donc, à vrai dire, qu'une seule

distinction à établir dans la grâce actuelle, savoir la distinction entre la grâce contenue dans l'acte indélibéré et la grâce contenue dans l'acte délibéré. Or nous savons que ces deux actes ne sont qu'une seule et même réalité physique ; qu'on ne les distingue nullement par leurs causes physiques, mais uniquement par la manière dont ils demeurent dans l'âme. D'où il faut conclure que la grâce excitante et la grâce adjuvante ne sont qu'une seule et même réalité physique, considérée avant et pendant le consentement du libre arbitre.

Cette réalité est d'abord produite par la Motion Divine et surgit de l'âme et dans l'âme, *in nobis sine nobis*. Puis vient le consentement par lequel l'homme librement admet et s'approprie cet acte. Mais ce consentement n'est pas un acte à part qui ajoute quelque réalité physique à la réalité physique de l'acte consenti ; il n'est qu'une sorte de *réflexion* des puissances de l'âme sur l'acte qui est en elles, pour en prendre possession.

Nous n'avons plus qu'à tirer les conséquences de cette doctrine, pour voir se dérouler toutes les propriétés de la grâce.

1° La grâce est un don divin ; soit que l'on

considère la grâce *prévenante* qui prévient le libre arbitre, et qui *excite* l'âme endormie ou surnaturellement morte ; soit que l'on considère la grâce *concomitante* qui est comme la substance de l'acte consenti.

2° La grâce est un don gratuit, soit en général, parce que c'est une Motion du Premier Moteur ; soit, surtout, parce que cette Motion, d'ordre surnaturel, conduit à une Fin totalement gratuite.

3° Dieu, en couronnant nos bonnes œuvres, ne fait que couronner ses dons gratuits ; car la bonne œuvre n'est autre chose que l'acte, mis dans l'âme par la grâce et accepté par le libre arbitre. Or, que je sache, l'acceptation d'un don n'en change ni la nature ni la valeur.

4° La grâce perfectionne le libre arbitre. Car la grâce est essentiellement une illumination de la raison dans les vérités divines, et une inclination de la volonté vers le seul et souverain Bien : or une telle motion délivre l'âme de toutes les ténèbres et de toutes les chaînes.

5° Dans nos victoires, c'est la grâce qui triomphe. Certes, la résistance à une tentation est une réalité physique, et l'effort doit souvent être intense. Il se produit dans l'âme des émotions puissantes en sens contraire ; la grâce la

secoue par les terreurs du Jugement et l'attire par les attraits de l'Amour Divin, pendant que, d'autre part, le démon et la nature remuent ses plus mauvaises passions. Tous ces actes indélibérés qui se choquent sont autant de réalités physiques, et leur champ de bataille est la volonté considérée comme nature physique. Le rôle de la liberté est uniquement de choisir entre les motifs contraires celui auquel elle consent. C'est donc la grâce de Dieu qui combat, la grâce qui triomphe, la grâce qui fait tout, et tout le mérite de l'homme est de s'associer librement à ses combats pour être associé à son triomphe. N'est-ce pas le résumé de la doctrine de saint Augustin ?

6° On sait la grande question entre les Thomistes et les Jésuites : La grâce suffisante et la grâce efficace sont-elles de même nature physique, ou sont-elles des réalités physiquement différentes ? *An gratia sufficiens et gratia efficax sint entitativè eædem vel diversæ ?* — O puissance abusive des mots ! Une grâce sollicite au consentement sans l'obtenir ; vous l'appelez « suffisante », et cet *adjectif* semble rendre inhérente à la grâce une négation qui ne doit être attribuée qu'au libre arbitre. — Une grâce sollicite au consentement et l'obtient ; vous l'appelez « efficace », et cet *adjectif* semble

transformer en attribut intrinsèque de la grâce ce qui est le propre du libre arbitre. Oui, ces dénominations sont malencontreuses, car toute grâce est physiquement *efficace*, en ce sens que toute grâce est une motion réelle et provenant efficacement du Premier Moteur, qui agit physiquement dans l'âme par tel acte indélibéré qu'il lui plaît. Dites, je le veux bien, que toute grâce est *suffisante* dans ce sens, qu'elle contient tout ce qui est nécessaire pour obtenir le consentement, et que toute grâce est *efficace* dans ce sens, qu'elle contient toute la réalité de l'acte auquel le consentement n'ajoute aucun degré d'être. Mais la grâce *dite* suffisante et la grâce *dite* efficace ne diffèrent nullement dans leur nature et leur réalité physique. Le diamant offert et le diamant accepté restent toujours identiquement le même diamant.

La théorie métaphysique de saint Thomas est donc la même, soit pour l'ordre naturel, soit pour l'ordre surnaturel. Toujours, nous trouvons Dieu Cause Première efficiente, Dieu Cause finale Dernière ; Dieu créant et conservant les êtres, les mouvant par lui-même dans leur activité sans en restreindre la sphère, et les appliquant par les causes secondes à des actes déterminés qui sont comme autant de pas vers leur fin dernière.

Dans l'Univers matériel, où tout a été réglé par la libre ordonnance de Dieu, les causes secondes ne font qu'exécuter aveuglément le plan Providentiel, et jusque dans leurs conflits qui résultent de leurs natures finies, elles concourent à l'unité de l'ordre. Mais aux créatures intelligentes est accordé le redoutable honneur d'intervenir par leur liberté dans la réalisation des choses. Sans doute, l'homme n'est formellement libre que dans le consentir et le dissentir à des actes qui surgissent en lui sous des influences dont il n'est pas maître. Mais Dieu a fait sa nature — si docile que, d'ordinaire, ces actes attendent le consentir pour se compléter, — si souple que, d'ordinaire, le dissentir suffit pour que les émotions non acceptées s'éteignent d'elles-mêmes. L'homme ainsi peut choisir entre ses voies, se déterminer et déterminer ce qui l'entoure.

Dans l'ordre de la Grâce, Dieu s'approche encore davantage. Il pénètre sa créature d'une Motion bien autrement Divine, il l'excite et l'aide, il la prévient et l'accompagne, il ne permet aucune influence mauvaise qu'autant qu'il la soutient pour en triompher ; en un mot, il la prend lui-même comme par la main pour la conduire à sa Fin Dernière.

LIVRE QUATRIÈME

MÉTAPHYSIQUE DE LA CAUSE FINALE.

I

La plus belle et la plus complète théorie de la Métaphysique scolastique est, sans contredit, la théorie du circuit des causes. Saint Thomas y revient sans cesse pour en tirer ses plus admirables développements.

La première des causes est la cause finale. Elle est le principe premier de tout mouvement, car tout mouvement procède d'une intention. Elle en est le terme dernier, car tout mouvement tend vers un but. Elle est donc comme un nœud fermant le circuit du mouvement.

A la vérité, si le mouvement dépend *intentionnellement* de la cause intentionnelle, il dépend *effectivement* de la cause efficiente ; car

tout mouvement procède d'un moteur. Mais ce moteur n'agit que pour réaliser l'intention ; c'est l'intention qui détermine son action. D'où l'adage : *Finis movet agens. — Causa finalis movet causam efficientem*. Ainsi mue, la *cause efficiente* produit l'effet, en introduisant la *forme* dans la *matière*, ou, comme on dit, en composant la *cause formelle* avec la *cause matérielle* et produisant un composé qui puisse atteindre la *cause finale*. Ainsi la cause finale est la cause des causes; *causa causarum*, et le circuit de la causalité part de la cause finale pour revenir s'y consommer.

Dans ce circuit de la causalité, il y a deux parts qu'il faut distinguer.

Dans une première action qu'on peut considérer comme un mouvement descendant, la cause efficiente agit seule, pour constituer l'effet. Dans une seconde action qu'on peut considérer comme un retour ascendant, la cause agit dans l'effet et avec l'effet déjà constitué, pour le conduire à la cause finale.—L'ouvrier qui veut couper du bois commence par se forger une hache ; puis il manie cette hache et lui fait accomplir l'œuvre à laquelle elle est destinée. Par la première action, il a effectué par lui seul une nature capable d'agir dans un but déterminé. Par la seconde action, il « meut » cette nature, « l'ap-

plique » à l'œuvre, et lui donne de coopérer à sa propre opération, pour atteindre le but.

C'est dans la Cause Créatrice que reluisent ces principes avec plus d'éclat. La Cause Finale de toutes les créatures est Dieu lui-même. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* (Prov. xvi, 4.) Dieu commence donc par créer les êtres par Lui-même, et par Lui seul il leur donne la forme et la matière ; il les constitue dans leur nature propre, c'est-à-dire avec les puissances actives proportionnées à son Intention Première. Voilà une première action qui s'appelle Création. Une fois ces individus constitués, Dieu les « meut », en excitant en eux une appétence naturelle de leur Fin Dernière : *Omnia Deum appetunt* (1). Il « applique » cette appétence à des objets conformes à leur nature spéciale, et les conduit ainsi à leur terme. Voilà une seconde action qui s'appelle : Providence.

Tel est le circuit de l'opération divine dans

---

(1) Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum; sive appetitu intelligibili, sive naturali qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundùm quòd participat Dei similitudinem. (I. q. 44. a. 4. ad 3um.)

la nature, circuit partant de Dieu, aboutissant à Dieu.

Mais, à vrai dire, je ne vois pas encore de mérite moral dans ces réalités physiques. Je n'y vois que des mouvements physiques, des appétences physiques, des motions physiques. La créature ne m'apparaît jusqu'ici que comme un instrument dont Dieu se sert. Il faut monter jusqu'à l'homme pour rencontrer l'ordre moral. Alors, en effet, je rencontre un être qui n'est pas simplement poussé vers une fin qu'il ignore, mais qui se meut lui-même vers sa fin, et qui reste maître de ne pas y tendre, parce qu'il est véritablement maître de ses actes (1). Je rencontre un être qui est responsable de ses œuvres, qui par conséquent peut mériter ou démériter. C'est ainsi que je parviens à la troisième question annoncée : *Quelle est l'influence divine et quelle est la part de l'homme dans l'œuvre méritoire ?*

---

(1) I. II. q. 1. a. 2.

II

Le *mérite* suit *l'imputation*, et l'imputation n'est autre chose que *l'attribution* de l'acte à celui qui en est le *maître* et le possesseur.

« Un acte, dit saint Thomas, est blâmable ou louable, en tant qu'il est imputable à son auteur. Car blâmer ou louer n'est autre chose qu'imputer à quelqu'un la malice ou la bonté de son acte. Or on impute à quelqu'un un acte, lorsque cet acte est en son pouvoir, lorsqu'il est sous son domaine. Et c'est ce qui a lieu pour tous les actes de la volonté, puisque c'est par la volonté que l'homme a le domaine de son acte, comme il a été expliqué plus haut (1) ».

Et quelle est cette explication à laquelle renvoie le saint Docteur ? « L'homme, avait-il dit, diffère des créatures sans raison, par cela qu'il est le maître de ses actes, *in hoc quod est suorum actuum dominus*.... Et l'homme est

(1) I. II. q. 21. a. 2.

maître de ses actes par la raison et la volonté. Aussi le *libre arbitre* est-il appelé *la faculté de la volonté et de la raison* (1). »

Ainsi, d'après saint Thomas, qui n'est en cela que l'interprète du bon sens, pour parvenir au mérite, il faut passer par l'imputabilité, donc par le domaine de l'homme, donc par la liberté.

On définit d'habitude la liberté : la « faculté d'agir ou de ne pas agir ». Cette définition est exacte, mais ce n'est là qu'une définition d'ordre psychologique. Au point de vue ontologique, c'est une *éminence*, car elle résulte de la capacité de la volonté pour le bien universel; une *domination*, car par elle l'homme règne sur soi-même et sur le monde extérieur. A la vérité, son domaine sur le monde extérieur est limité de bien des manières ; son domaine sur soi-même semble même bien restreint, puisque l'homme n'est pas maître de tout ce qui se passe dans son âme et dans son corps. Mais il y a un point où il est totalement maître : c'est le « consentir » et le « dissentir » aux mouvements indélibérés de sa volonté. C'est là le trône d'où il exerce son

(1) I. II. q. 1. a. 1.

domaine sur ses actions et les événements du monde. Mais, surtout, c'est là le pont entre l'ordre physique et l'ordre moral. Être maître de soi, parce qu'on est libre de consentir aux actes de sa nature, voilà ce qui constitue la dignité de l'homme, voilà ce qui en fait un être moral.

Et pesez la conséquence capitale de cette vérité. Ce n'est pas dans la nature physique de la Motion Divine ou de la grâce qu'il faut aller chercher la formalité de l'imputabilité. Cette Motion, cette grâce peuvent bien exciter la faculté, produire en elle physiquement des actes merveilleux ; toutes ces opérations effectuent l'œuvre qui peut devenir méritoire. Mais cette œuvre ne devient formellement méritoire que par une prise de possession, lorsqu'en vertu de sa liberté, l'homme s'en empare et la fait sienne.

Ces vérités vont s'éclaircir par la discussion d'un argument auquel les Bannésiens attachent beaucoup d'importance. Lorsqu'on leur demande comment ils prouvent que la grâce efficace diffère physiquement, *entitativè*, de la grâce suffisante, ils apportent l'argument suivant, qui leur semble irréfutable. « *Meliùs est agere*

« *quam posse.* Agir méritoirement est mieux « que pouvoir agir méritoirement. L'œuvre « méritoire contient une perfection que ne « contient pas le *pouvoir agir* méritoirement. « Donc la grâce qui donne *le pouvoir et l'agir* « est *entitativement* plus grande que la grâce qui « donne le simple *pouvoir.* »

L'argument semble clair, concluant, invincible. Eh bien! regardez-y de plus près, et vous constaterez que cet argument est entaché du vice rédhibitoire qui porte le nom de *transitus de genere ad genus.* On y confond l'ordre physique avec l'ordre moral, la *perfection de nature* avec le *mérite personnel.* C'est là un véritable *transitus* que met à nu l'analyse suivante.

Dans une œuvre vertueuse (et je ne considère d'abord qu'une vertu naturelle pour rester dans la sphère de la métaphysique rationnelle), il y a deux choses à distinguer, savoir l'œuvre elle-même dans sa réalité physique et le mérite de cette œuvre. Or je dis que ces deux choses sont irréductibles l'une dans l'autre.

D'abord, si le mérite suppose l'œuvre, l'œuvre peut exister sans le mérite. Pour avoir le mérite de l'aumône faite, il faut avoir fait l'aumône; mais si l'on fait l'aumône au lieu de payer ses dettes, l'aumône n'est pas méritoire. En second lieu, l'œuvre matérielle et le mérite

peuvent avoir des mesures différentes. Une large aumône peut être d'un petit mérite, et l'obole de la veuve a été grandement louée par l'Évangile. — Or, lorsque deux choses sont indépendantes l'une de l'autre dans leur accroissement et leur décroissement, leurs perfections ne sont pas de même ordre. Donc, on doit déjà conclure que l'œuvre extérieure considérée dans sa réalité physique et le mérite de cette œuvre appartiennent à deux ordres ontologiquement différents.

A vrai dire, cette première conclusion n'a pour but que de débarrasser les abords de la question. Car tous en conviennent : l'œuvre méritoire consiste moins dans l'exécution extérieure d'une bonne intention, que dans l'acte intérieur de la volonté qui pose cette intention. Mais on doit appliquer à cet acte intérieur une analyse semblable à la précédente.

Dans ce vouloir, il faut distinguer entre la réalité *physique* et le mérite formel.

La réalité physique est un acte qui existe actuellement dans la volonté, et qui d'abord n'y existait pas formellement. C'est un acte d'appétence pour un bien présenté objectivement : désir actuel, tendance actuelle, vouloir actuel, qui nous pousse *avant toute délibération* vers

un objet renfermant quelque bien réel ou apparent. En un mot, c'est un acte « indélibéré », *in nobis sine nobis*, qui est produit réellement et physiquement en nous par des causes efficientes internes et externes, savoir : par l'activité vitale dont il surgit, par la Cause Première qui maintient et meut cette activité, par les causes secondes qui l'appliquent à un objet particulier.

Or vous pourrez concevoir cet acte indélibéré aussi réel et aussi intense que vous voudrez, soit qu'il y ait tendance vers un bien réel, soit qu'il y ait attraction violente vers un mal déguisé sous l'apparence du bien ; vous pourrez augmenter à votre gré la réalité, la perfection physique de cet acte de la volonté. Tant qu'il restera à *l'état indélibéré*, vous n'y rencontrerez aucune trace de mérite ou de démérite. Mais aussitôt que, par la délibération, il y aura *consentement* ou *dissentiment*, aussitôt que l'acte deviendra « délibéré », à l'instant même apparaîtra le mérite personnel.

Ce que j'ai dit d'un acte naturel doit se répéter de l'acte surnaturel. Sans doute, cet acte ne peut surgir en nous que sous l'influence de la grâce, qui produit en nous une tendance actuelle, formellement et surnaturellement

vitale, vers Dieu Auteur de la grâce. Mais quelle que soit l'intensité de cette impulsion, tant qu'elle reste indélibérée, elle est sans mérite. Le mérite personnel n'apparaît qu'avec le consentement.

Maintenant revenons au fameux adage : *Meliùs est agere quàm posse.*

Ce mot « agir » prête à l'amphibologie : on peut l'entendre de l'acte indélibéré ou de l'acte délibéré.

— Voulez-vous parler de l'acte indélibéré ? Votre formule signifie-t-elle que le « vouloir » en acte est métaphysiquement plus parfait que le « vouloir » en puissance? Je vous l'accorde ; car le vouloir en acte, c'est la volonté dans l'exercice de son activité, c'est la volonté éveillée, *in actu secundo* ; tandis que le vouloir en puissance , c'est la volonté vivante, mais , suivant la belle comparaison d'Aristote, endormie , *in actu primo*. Je reconnais donc qu'il y a plus de perfection physique dans la volonté qui agit que dans la volonté qui peut agir, et j'admets avec vous que la volonté n'acquiert cette perfection que sous l'influence *effective* de la Cause Première efficiente, avec la coopération de certaines causes secondes. Mais , encore une fois , nous restons là dans l'ordre des réalités physiques. Rien dans

tout cela qui soit formellement méritoire.

Cette considération est tout aussi vraie dans l'ordre surnaturel. La formule : *Meliùs est agere quàm posse*, démontre la nécessité d'une grâce *prévenante* pour éveiller et *exciter* surnaturellement la volonté. Mais à ce point de vue de l'acte indélibéré produit en nous par la grâce, la formule s'applique également à la grâce *dite* efficace et à la grâce *dite* suffisante ; et cela, remarquez-le, sans distinction aucune des deux grâces, puisque toutes les deux mettent la volonté en acte, et que par conséquent toutes les deux lui donnent non seulement le « pouvoir », mais « l'agir ».

— Appliquons maintenant cette formule à l'acte délibéré. Dans cet acte, il faut distinguer le « vouloir physique » et le « consentir ». Or nous savons que le vouloir physique demeure identiquement le même que dans l'acte indélibéré et que l'acte délibéré n'est autre que l'acte indélibéré continué. Nous n'avons plus à revenir sur ce point, et la question reste concentrée sur le « consentir ». *Meliùs agere quàm posse* signifie donc : Il est mieux de consentir à la grâce que de pouvoir y consentir. — Sans doute. Mais, puisque le consentement ne produit aucun nouvel effet physique et qu'il se borne à élever l'acte déjà existant

de l'ordre physique à l'ordre de l'imputabilité, ce « mieux » répond à une dignité du sujet responsable de ses actes.

Nous ne sommes plus, à proprement dire, dans l'ordre physique. Les causes physiques, voire même la Cause Première, considérée comme le Premier Moteur des facultés physiques, ne peuvent plus être invoquées dans la question. Il ne s'agit désormais que du rôle de la liberté humaine. Jusqu'ici, Dieu a tout fait. Il a mis par lui-même dans l'âme l'acte qu'il veut récompenser. Il sollicite, *par cet acte même*, l'âme à l'accepter et à s'en rendre propriétaire. Tout ce qui est physiquement requis pour que la liberté s'exerce est posé par la grâce; tout est préparé, tout est prêt. A la liberté maintenant de consentir à ce divin appel, et, certes, il est *mieux* d'y consentir que de n'y consentir pas.

Ainsi la formule : *Meliùs est agere quàm posse*, comporte deux sens différents, suivant qu'on l'applique à l'ordre physique ou à l'ordre méritoire, à l'acte indélibéré ou à l'acte délibéré. Dans le premier cas, elle exprime une perfection de l'ordre physique, et prouve la nécessité de l'intervention de la Cause Première par une motion naturelle ou par la grâce, sans distinction de grâce suffisante et de grâce efficace.

Dans le second cas, elle exprime une perfection de mérite, et elle notifie au libre arbitre où se trouve le devoir. Dans le premier cas, le « mieux » se rapporte à un « *pouvoir* agir »; dans le second, le « mieux » se rapporte à un « *devoir* consentir ».

Je sais que les Thomistes n'admettent pas l'analyse précédente. Mais avant de faire tant de bruit de leur adage : *Melius est agere quàm posse*, il serait bon de démontrer que notre distinction est fausse. Je sais qu'ils hésitent à admettre la définition vulgaire de la liberté; mais c'est à eux d'en faire accepter une meilleure. Je sais qu'ils prétendent trouver dans l'acte délibéré méritoire une perfection *physique* qui ne se trouve pas dans l'acte indélibéré; mais c'est à eux de montrer comment on peut, en augmentant la réalité physique, faire surgir l'imputabilité de l'acte.

Enfin, je connais leur objection indignée : « Quoi ! nous disent-ils, le mérite n'est-il pas ce qu'il y a de plus beau et de plus excellent ? Or, c'est précisément le mérite que vous soustrayez à l'influence de Dieu. Vous voulez bien laisser à la Cause Première une part dans les actes de la nature dépourvus de perfection mo-

rale. Mais, d'après vous, le mérite ne relève que du libre arbitre, et c'est l'homme seul qui fait ce qu'il y a de meilleur en lui ! »

Voilà une de ces emphases familières aux Thomistes. A les en croire, eux seuls ont de la dévotion à la Grâce Divine ; eux seuls ont de l'horreur pour le Pélagianisme. Si l'accusation précédente est un peu confuse, l'ardeur du zèle sert d'excuse facile. Quant à nous, pour distinguer ce qu'ils confondent, force nous est de nous adresser à la froide raison, et ce calme même nous donne tort auprès de tous ceux qui se décident plus par impression que par réflexion.

Cependant, pour réduire à néant ces gros reproches, il suffit de distinguer entre la *valeur* de l'œuvre et le *mérite* de l'agent. Dans la bonne œuvre, il y a, disions-nous, une réalité physique, un acte de la volonté, et pour expliquer cette réalité physique, il faut remonter jusqu'à la première cause physique, jusqu'au Premier Moteur. Mais dans cette bonne œuvre, il y a aussi une *valeur* morale, une sainteté, une justice, une bonté morale qui procèdent de la Première Cause morale. Car une œuvre n'est moralement bonne qu'autant qu'elle est conforme à la Loi Éternelle et Substantielle ; une œuvre n'est juste et sainte que par une

participation à la Justice et à la Sainteté Divines.

Donc l'œuvre méritoire relève totalement de Dieu.—Comme *œuvre*, Dieu la produit en nous, en tant qu'il est la Cause Première efficiente, créant, conservant, mouvant, appliquant nos facultés vitales. Comme *valeur*, Dieu en est encore le Principe, en tant qu'il est la Cause Première morale, Sainteté infinie, Justice infinie, Loi Éternelle, Principe et Raison de toute sainteté, de toute loi, de tout devoir, de toute moralité. Et lorsque Dieu agit en nous immédiatement par sa grâce, il agit à la fois et comme Cause Première physique et comme Cause Première morale. Il fait surgir de nos facultés une œuvre sainte et méritoire, acte qui relève de Lui et comme œuvre et comme valeur. Que voulez-vous de plus ?

A quoi donc se réduit le rôle du libre arbitre? A s'approprier par le consentement un acte surnaturel produit en lui, Dieu l'*excitant* au consentir par cet acte même. — En quoi consiste le mérite de l'homme ? A posséder une œuvre de valeur, que Dieu l'*aide* à accepter. — A quoi sera mesurée sa récompense ? A la valeur morale de l'œuvre que Dieu lui donne et lui conserve ; Dieu, suivant une parole célèbre, couronnant ses dons, lorsqu'il couronne nos mérites.

La liberté humaine est donc, à la fois, quelque chose et de bien petit et de bien grand. De bien petit : car elle ne produit rien, elle n'est cause de rien, elle n'est raison ni de la réalité physique ni de la valeur morale qui constituent l'œuvre méritoire. De bien grand : car, par elle, l'homme devient maître et légitime possesseur d'une œuvre digne de Dieu, c'est-à-dire devient méritant.

Cette doctrine est admirablement expliquée par Tertullien dans un passage que je veux rapporter, parce qu'il renferme la plus belle théorie de la liberté que je connaisse.

« Il fallait, dit-il, que Dieu fût connu ; c'est bon et raisonnable. Il fallait quelque chose qui fût digne de connaître Dieu. Et que peut-on supposer d'aussi digne que l'image et la similitude de Dieu ? Ceci encore, sans doute, est bon et raisonnable. Il fallait donc créer une image et une ressemblance du Dieu Libre et Maître de Soi, dans laquelle apparût la liberté et l'indépendance Divines. » Voilà pour la dignité de la liberté.

Veut-on connaître son rôle? Tertullien nous l'apprend aussi. « Il y a encore, dit-il, une autre raison de cette institution. Celui qui possède de toute éternité ce qu'il Est, le possède par nature et non par création. Quant à l'homme,

être tout entier créé, il est bon, non par nature, mais par création. S'il est bon, c'est uniquement parce que son Créateur est Bon et ne produit que des choses bonnes. Afin donc que, par un transfert des droits de Dieu, l'homme possédât le bien en propre; afin que par une espèce d'émancipation l'homme devînt propriétaire du bien, et d'une certaine manière bon par soi-même, il lui a été adjoint une sorte d'agent officiel institué pour opérer juridiquement ce transfert et cette émancipation. C'est le libre arbitre par lequel l'homme accomplit le bien, comme spontanément et par sa propre vertu (1). »

Je ne sais si je m'abuse. Mais lorsque je considère cette grandeur et cette dignité de l'homme libre, il me semble que la Cause Première se montre plus puissante dans une telle création que dans tous les cycles et épicycles des déterminations et prémotions Bannésiennes.

---

(1) Ut ergò bonum jam suum haberet homo emancipatum sibi a Deo, et fieret proprietas jam boni in homine et quodammodò natura, de institutione adscripta est illi quasi libripens emancipati à Deo boni, libertas et potestas arbitrii, quæ efficeret bonum et proprium jam spontè, præstari ab homine. (Contra Marcion, lib. 2, cap. 6.)

III

Ce beau passage de Tertullien nous amène à présenter sous une forme nouvelle, et à résoudre par une voie inverse, toutes les questions de l'œuvre et du mérite, de l'acte indélibéré et délibéré, de la volonté et de la liberté.

L'acte vertueux de la volonté, considéré en tant qu'acte réellement existant, est un *fait*, un *effet* produit par la faculté que la grâce meut et élève à l'ordre surnaturel. A ce point de vue, cet acte se rapporte à la *nature*, en prenant le mot « nature » dans le sens exprimé par la définition suivante : *Natura est principium* QUO *operatur*. Quant au mérite, il appartient à qui l'acte est imputable ; il se rapporte formellement au principe d'attribution, à la *Personne*, selon cette autre définition : *Suppositum est principium* QUOD *operatur*. L'acte et le mérite sont donc entre eux dans les mêmes relations que la nature et la personne. L'acte est « naturel », le mérite est « personnel ».

Or, sans nous laisser entraîner dans les lon-

gues discussions qui agitent l'école au sujet de la personnalité, nous devons rappeler les notions généralement admises au sujet de la nature et de la personne.

Bien que la personne humaine soit identique à sa nature, ces deux mots « nature » et « personne » répondent à deux concepts formels qui sont non seulement distincts, mais encore *irréductibles* — *Natura* EST, *persona* HABET. La nature produit des actes, la personne possède ces actes; la nature est faite, la personne résulte. En un mot : la nature, considérée en elle-même, est *ens;* la personne, considérée dans la nature, est *ens sibi* d'où cette définition classique : *Persona est ens sui juris.* Ces oppositions suffisent pour montrer qu'on ne peut pas réduire l'un dans l'autre les deux concepts de nature et de personne. Ajoutons encore cette autre opposition remarquable : La nature croît ou décroît en réalité *physique ;* la personne reste toujours la même, ni plus grande ni moins grande physiquement, et ne peut varier qu'en perfection *morale.*

Ces deux concepts irréductibles peuvent, si l'on veut, se comparer aux deux concepts qui répondent à une même ligne droite, savoir la longueur et la direction. Vous pouvez augmenter ou diminuer la longueur, que j'appellerais volontiers la *quantité*

d'être, sans altérer la direction. La ligne ne devient ni plus ni moins longue ; sa *direction* n'est ni plus ni moins, elle reste ce qu'elle est.

En résumé, la nature et la personne sont dans l'homme une seule et identique réalité, mais elles correspondent à deux concepts irréductibles. Tirons la conséquence de cette irréductibilité et de cette identité.

De l'*irréductibilité* d'abord, on conclut à l'irréductibilité de ce qui se rapporte formellement soit à la nature, soit à la personne. Cause efficiente, création, motion, application, action, effet, détermination effective : toutes choses se rapportant à la nature. Attribution, responsabilité, valeur morale, dignité, mérite, louange, honneur : toutes choses se rapportant à la personne; et ces deux groupes de concepts sont irréductibles, en ce sens qu'aucun des concepts d'un groupe ne contient la raison formelle d'un concept de l'autre groupe.

Or la grâce actuelle est une motion qui tombe sur la nature, l'excite et l'aide à produire la bonne œuvre, en tant que celle-ci est une réalité physique ; donc on ne doit pas chercher dans cette grâce la raison formelle du mérite. L'œuvre méritoire est

œuvre par la grâce ; donc ce n'est pas par la grâce qu'elle acquiert d'être un *mérite* formel. Quoi qu'on fasse, on ne peut trouver dans la nature de la grâce la différence entre l'état de mérite et l'état de démérite. *Donc, enfin, la grâce dite efficace et la grâce dite suffisante ne sont pas entitativement et réellement différentes.*

Quant au mérite, il est une prise de possession par la *personne* de ce qui se passe dans la *nature*. Si la personne s'approprie les actes de sa nature, elle en devient responsable ; si elle n'accepte pas le domaine des actes produits dans sa nature, ces actes ne lui sont pas imputables. Ce rôle personnel n'est ni une action ni une modification physique, mais une acceptation, un consentement, qui appartiennent à l'ordre de la personne, et qui ne peuvent pas avoir leur raison formelle dans une action physique. Donc, on ne doit pas chercher, dans la nature de la grâce qui meut la nature, la raison formelle du consentement ou du non-consentement.

Donc *il est contraire à la logique de chercher l'explication du consentement, dans une différence réelle entre la grâce efficace et la grâce suffisante.*

Telles sont les conséquences de l'irréductibilité des deux concepts. Voyons ce qu'on déduit de l'*identité réelle* entre la nature et la personne.

La nature et la personne humaines ne sont

au fond qu'un seul et même être, la personne n'étant pas quelque petite entité surajoutée à la nature; donc le mérite qui se rapporte à la personne n'est pas non plus une entité surajoutée à l'œuvre de la nature. L'acte qui se passe dans la nature humaine devient formellement *acte humain* par une prise de possession, suivant ce texte : *Illæ solæ actiones vocantur propriè « humanæ » quarum homo est dominus* (1). Et c'est par le libre arbitre que s'opère cette prise de possession, suivant cet autre texte : *Illæ ergo actiones propriè « humanæ » dicuntur, quæ ex voluntate deliberatâ procedunt* (2). Donc l'acte indélibéré et l'acte délibéré ne diffèrent qu'en ce que le premier est simplement une *réalité* de nature, et que le second est un *avoir* personnel. Donc, physiquement parlant, ils ne sont qu'un seul et même acte, de même qu'un trésor est numériquement le même, avant et après qu'on en a pris possession. Cette conclusion est la même que la précédente et sape par la base la doctrine des Thomistes sur la grâce. Car, il n'y a plus à parler de différence entitative entre la grâce efficace et la grâce suffisante, s'il y a

---

(1) I. II. q. 1. a. 1.
(2) *Eod. loc.*

identité physique entre l'acte indélibéré et l'acte délibéré, et nous venons de voir que cette identité découle de l'identité entre la nature et la personne humaines.

Par là nous arrivons à mieux concevoir la liberté. C'est par la liberté qu'a lieu le passage de l'acte *de l'homme* à l'acte *humain*, de l'acte indélibéré à l'acte délibéré, de l'acte de nature à l'acte personnel, de l'œuvre méritoire au mérite formel. Or ce passage ne produit aucune nouvelle réalité physique. Donc la liberté n'est pas une cause efficiente, spéciale, distincte de la volonté et produisant quelque effet particulier. C'est l'*état* de la volonté dans la *personne*. Et, pour le dire en passant, les philosophes qui font consister la personnalité dans la totalité formelle, comprennent aisément pourquoi saint Thomas définit le libre arbitre par les deux puissances intellectuelles unies ensemble. *Est homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem. Undè et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis* (1)

(1) I. II. q. 1. a. 1. On sait combien, dans la plupart des traités de philosophie, l'analyse de l'acte libre est embarrassée et peu satisfaisante. Cela vient de ce qu'on sépare le rôle de la raison et celui de la volonté, et qu'on admet que le *jugement pratique* précède le consentement. La dif-

Mais si la liberté n'est pas une cause efficiente, il n'y a plus lieu de chercher sa place dans la hiérarchie des causes, ni d'exiger qu'elle soit mue par la Cause Première. Tout le raisonnement fondé sur l'efficacité du Premier Moteur s'écroule; car un moteur ne peut agir avec toute puissance là où il n'y a pas de mobile. Parlez de la motion de l'intelligence, de la motion de la volonté ; mais ne parlez pas de la motion formelle de la liberté. Ce serait un non-sens métaphysique.

Recueillons en faisceau toutes ces considérations.

---

ficulté disparaît, si l'on admet leur *simultanéité* et l'influence *simultanément* réciproque des deux facultés. L'acte est formellement libre par l'*unanimité des voix*. Aussi les grands auteurs considèrent le libre arbitre comme un *concours* de raison et de volonté. « Ideò Aristoteles in sexto Ethic. sub dubio relinquit utrum principaliùs pertineat electio ad vim appetitivam vel ad vim cognitivam. Dicit enim quod electio vel est « intellectus appetitivus » vel « appetitus intellectivus » (I. q. 83. a. 3.) — Et saint Bonaventure : «..... Et sicut ex concursu virtutis manûs et oculi resultat potestas scribendi ad quod altera illarum non sufficeret, sic ex concursu rationis et voluntatis resultat quædam libertas, sive quoddam dominium ad aliquid faciendum sive disponendum.» (Sent. II. dist. 25. p. 1. q. 3). Toujours l'idée de totalité et de simultanéité.

La nature et la personne sont dans l'homme une seule et même réalité, mais elles répondent à deux concepts irréductibles. La nature *est;* la personne *a*. Dans la nature, le *pouvoir physique;* à la personne, le *devoir moral.* — De même : La volonté considérée comme « nature appétente » et le libre arbitre considéré comme « faculté du choix » ne sont en réalité qu'une seul et même puissance. Mais on les distingue en ceci, que la nature *appète* nécessairement le bien qui la meut, et que par le libre arbitre la personne prend possession des *appétences* librement consenties.— De même, enfin, l'acte indélibéré et l'acte délibéré ne sont physiquement qu'un seul et même acte, mais considéré soit avant, soit après l'acceptation par le libre arbitre.

En dernier résumé : Volonté mue vers le bien et acte indélibéré ne correspondent qu'à la nature. — Libre arbitre et acte délibéré ont de plus un rapport formel avec la personne.

Tels sont nos principes , telle est notre métaphysique établie *à priori.* Je la présente à ceux qui nous accusent de nous borner à des théories d'expédients. Si on la juge fausse, qu'on la réfute. Sinon, que l'on cesse de mépriser le Molinisme ; car il n'est autre chose que l'application rigoureusement logique de cette méta-

physique aux questions de la Grâce, de la Liberté et de la Prédestination.

En effet, de la distinction *virtuelle* entre la nature et la personne humaines résultent les relations *réellement* distinctes par lesquelles l'homme est rapporté à Dieu, Cause Première des natures, et Cause Finale des individus. Comme nature créée, l'homme tient tout de la Bonté Divine; comme personne responsable, comme être qui est maître de ses actes, *ens sui juris*, il relève de cette Perfection Divine qui est la source du droit et du devoir, c'est-à-dire de la Justice Divine. L'acte indélibéré se produit sous la Motion de la Cause Première dont le propre est d'agir par Bonté. L'acte délibéré rencontre le Juge Suprême de l'imputabilité et du mérite. En un mot, la Bonté nous fait des dons toujours gratuits dans un certain sens, et totalement gratuits quand il s'agit de l'ordre surnaturel, et la Justice juge ce qui est à nous. Ainsi se vérifie ce bel adage de Tertullien : *Deus de suo Optimus, de nostro Justus* (1).

Or la grâce actuelle est une motion *effective*, dont le terme formel est, par conséquent, la nature en tant que nature. Donc elle procède

(1) *Lib. de resurrect. carn.*, cap. 14.

uniquement de la Bonté Divine, sans avoir un rapport direct et immédiat avec la Justice; en produisant l'acte indélibéré, la grâce y met la réalité physique et la valeur morale, mais sans qu'on y puisse encore rien rencontrer qui soit consentement ou imputabilité. C'est ainsi que nous avons obtenu, par voie de déduction rigoureuse, la réponse à la première question débattue entre les Thomistes et les Jésuites : *La grâce efficace diffère-t-elle entitativement de la grâce suffisante* ? — Non, car la grâce « mouvante » se termine à la nature, en tant que nature, et rien dans la nature n'est mérite ni imputabilité.

Trouverons-nous dans ces mêmes principes la réponse à l'autre question débattue entre les Thomistes et les Molinistes : *Dieu prédestine-t-il d'abord à la grâce ou à la gloire* ? Certainement, si nous prenons garde à la remarque suivante.

Bien que la nature et la personne humaines soient une même réalité, elles se distinguent cependant virtuellement. Or, partout où il y a une dualité, ne serait-ce qu'une dualité logique, il y a un ordre, par conséquent une priorité au moins logique. Ici, la priorité est évidente. Il faut être avant d'être à soi. *Prius est esse quàm esse sibi.* La nature précède la

personne, puisque la personne résulte de la nature créée. De même, la volonté considérée comme « nature appétente » précède virtuellement le libre arbitre, puisque l'amour essentiel de la fin dernière est la source de tous les choix libres. De même enfin, l'acte indélibéré est antérieur, au moins logiquement, à l'acte délibéré. Donc, nous sommes, soit dans la constitution de notre être, soit dans le jeu de nos facultés, en relation d'abord avec le Dieu Bon et ensuite avec le Dieu Juste ; — la Bonté Divine précédant et produisant en nous l'acte indélibéré de vertu, la Justice suivant et couronnant le consentement du libre arbitre ; — la grâce nous mettant en rapport avec la Bonté antécédente de Dieu, l'acceptation docile de cette grâce ou le refus criminel nous mettant en rapport avec la Justice conséquente de Dieu.

L'adage de Tertullien, par sa construction même, nous enseigne cet ordre et cette priorité de la grâce. *Deus de suo Optimus, de nostro Justus.* — *De suo Optimus :* voilà le point de départ ; la Bonté donne la grâce. — *De nostro :* voilà le nœud; la liberté fait « nôtre » l'acte vertueux consenti, ou fait « nôtre » la privation de cet acte refusé. — *Justus :* voilà le point d'arrivée; la justice rend à chacun son dû.

Nous pourrions donc conclure avec Molina :

Dieu prédestine à la grâce, avant de prédestiner à la gloire. Mais cette belle et importante question mérite d'être reprise avec plus de développements.

IV

Il nous faut donc, pour satisfaire au programme que nous nous sommes imposé, rechercher par la pure métaphysique comment on doit concevoir la Prédestination.

Bañes part de ce principe que Dieu ne peut pas se proposer, dans ses œuvres, une autre fin que lui-même. En outre, il admet, comme un axiome métaphysique, et par conséquent applicable à Dieu aussi bien qu'aux créatures, que l'on veut la fin avant les moyens, et voici comme il forme son syllogisme à l'aide de ces deux prémisses.

Le bonheur ou le malheur éternels d'une créature ne sont, après tout, que choses finies ; donc il faut remonter plus haut pour trouver les fins dignes de Dieu. Ces fins sont la manifestation de ses propres Attributs, surtout de sa Miséricorde et de sa Justice vindicative. — Il se propose absolument, avant tout, de manifester

sa Miséricorde. Mais, pour obtenir cette fin, le salut de quelques hommes est nécessaire, conséquemment il prédestine absolument quelques hommes. Or ces hommes ne peuvent arriver au salut, sans y être poussés efficacement par la grâce. Conséquemment, Dieu décide qu'Il donnera à ces hommes des grâces infailliblement efficaces. — De même, il se propose, absolument et avant tout, de manifester sa Justice vindicative. Mais cette manifestation ne peut se produire sans quelques damnés ; conséquemment, il réprouve positivement quelques hommes. Or l'impénitence de ces hommes suppose qu'ils n'ont pas reçu des grâces efficaces. Conséquemment, Dieu décide de leur refuser de telles grâces (1).

C'est une doctrine bien dure. Qu'importe, si elle est logiquement déduite de principes certains, comme Bañes le prétend !

Molina, il est vrai, fait remarquer avec raison qu'on doit distinguer entre une fin voulue absolument, et une fin voulue conditionnellement. Dieu ne veut *définitivement* le salut d'un homme qu'à la condition que le libre arbitre

---

(1) Voir les textes de Bañes : Schneemann, p. 208 et seq.

de cet homme corresponde à la grâce, puisque la gloire est à titre de récompense. Il ne décrète définitivement la réprobation du pécheur que si cet homme s'obstine dans l'impénitence, puisque la damnation est à titre de châtiment. Il n'y a donc pas en Dieu une volonté absolue et antécédente de la fin, de manière à déterminer absolument le moyen nécessaire pour l'obtenir.

Mais Bañes lui répond : Petite Philosophie ! Métaphysique d'expédients ! Théorie qui vise trop bas ! La fin dernière des décrets divins, je le répète, n'est pas le salut ou la damnation d'une *créature*, mais la glorification de la Miséricorde ou de la Justice du *Créateur*. Voilà des fins vraiment divines, et, comme telles, leur réalisation est au-dessus de toutes les fluctuations humaines. Pensez-vous que Dieu attende la permission d'un homme pour déterminer laquelle de ses perfections il manifestera par son moyen? — Erreur grossière ! Dieu ne prend l'avis que de Lui-même, pour décider que sur tel homme il fera luire sa Miséricorde, ou que sur tel autre il fera éclater sa Justice ; et ces décisions une fois prises, tous les desseins et les modes d'exécution s'en suivent, conformément au principe : « Qui veut la fin, veut les moyens. »

Quelle subjugante argumentation ! On m'a cité un homme, instruit et pieux, fait thomiste par dévotion envers saint Thomas, qui disait avec l'accent de la conviction résignée : « Il m'a fallu deux ans de méditations assidues sur la Métaphysique thomiste ; mais enfin je suis parvenu à comprendre qu'il fallait quelques damnés pour la complète glorification de tous les Attributs Divins. »

J'avoue que, pour mon compte, une telle conclusion n'excite guère ma dévotion. Je me permettrai donc de discuter sa légitimité.

Bañes s'appuie sur le principe : « Qui veut la fin, veut le moyen. Qui veut absolument la fin, veut absolument le moyen nécessaire. » On distingue, en effet, dans l'école, la fin qui est voulue pour elle-même, *bonum propter se*, et le moyen qui est voulu pour la fin, et qui n'est bien que parce qu'il sert à obtenir un autre bien, *bonum propter aliud*, *bonum utile*. L'intention se propose d'abord une fin, ordonne ensuite le moyen pour cette fin, et veut le moyen par le vouloir même de la fin. Dans l'ordre d'exécution, le moyen est effectué d'abord, pour qu'il concoure *efficacement* à la réalisation de la fin; car un moyen n'est utile que lorsqu'il est, au moins partiellement, cause *positive* du résultat. Ce sont là des vérités admises de tous

et renfermées dans le principe : « Qui veut la fin, veut les moyens. »

Ceci posé, je remarque que la justice *vindicative*, n'ayant pour objet à punir que le mal moral, en tant que mal, ne peut s'exercer que lorsque le péché a été commis.

D'où je conclus qu'on ne peut se proposer, *à priori*, l'exercice de la justice vindicative comme *une fin positive* à obtenir ; à moins : 1° d'y coordonner le péché, en tant que péché, comme un moyen positif ; 2° de vouloir le péché par le vouloir positif de la fin ; 3° de faire concourir le péché, en tant que péché, à la réalisation de la fin. Or le mal, en tant que mal, n'étant qu'une *privation*, il répugne : 1° qu'il soit un moyen positif ; 2° qu'il soit voulu positivement par aucune volonté ; 3° qu'il soit un moyen efficace pour aucune fin positive. Lisez saint Thomas, *de Malo* (1).

Bañes fait donc une application vicieuse du principe : « Qui veut la fin, veut les moyens. » Dieu, qui peut se proposer pour fin *positive et antécédente* de manifester sa Miséricorde, ne peut se proposer pour fin *positive et antécédente* de manifester sa Justice vindicative. Il peut

(1) I. q. 48.

avant tout vouloir récompenser ; mais sa volonté de punir ne peut être que conséquente et indirecte (1).

C'est ce qu'enseigne saint Thomas avec une admirable précision de langage :

« Ce qui semble s'éloigner de la Divine Volonté, suivant un ordre, « retombe », *relabitur*, suivant un autre ordre dans cette Volonté. Ainsi, le pécheur qui, en péchant, s'éloigne, autant qu'il est en lui, de la Divine Volonté, « tombe », *incidit*, dans un autre ordre de la Divine Volonté, lorsqu'il est puni par la Justice (2). » Remarquez ces expressions. L'acte du pécheur n'est pas une *marche en avant* vers l'accomplissement d'un bon Vouloir Divin, c'est une *chute*. Mais cette chute ne peut pas dérober le pécheur à l'ordre de la Volonté Divine ; car cette Volonté, par là même qu'elle aime le bien, hait le mal et le punit.

En résumé, il répugne que Dieu se propose *directement* une *fin* pour laquelle le péché serait *moyen ;* car il répugne que le péché soit *utile*.

---

(1) Reconnaissons que Billuart a réfuté d'une façon analogue son maître Bañes. Dissert. IX. a. 9. § 2. Mais cette réfutation s'accorde-t-elle avec ses principes Bannésiens?

(2) I. q. 19. a. 6.

Le mal ne peut être ordonné au bien, mais il peut être *réduit* à bien.

Bañes a donc eu tort d'en appeler à la métaphysique. La métaphysique le condamne comme convaincu d'avoir confondu *réduire* avec *ordonner*, *privation* avec *réalité positive*. C'est là pourtant l'homme qu'on nous propose comme le plus grand métaphysicien des temps modernes, et comme l'interprète autorisé de saint Thomas!

V

Le mérite d'une théorie théologique est de s'appuyer sur la métaphysique. Mais il est arrivé trop souvent, et nous venons d'en voir des exemples, que des théologiens, après avoir posé quelques principes philosophiques, donnent tête baissée dans toutes les conséquences, sans se préoccuper des singularités auxquelles ils aboutissent. Or leur confiance dans la dialectique est telle, qu'on ne peut les réduire au silence qu'en les dépossédant des principes mêmes sur lesquels ils s'appuient.

Toute la théorie thomistique de la Prédestination repose sur deux principes dont Bañes fait grand bruit: « Dieu, avant tout, veut sa Gloire. »

— « On veut la fin avant les moyens. » Ces propositions sont aussi reçues dans la théorie congruiste, qui n'est, me semble-t-il, qu'une sorte de compromis imposé quelque temps à la Compagnie de Jésus par une prudence administrative.

Pour restituer au Molinisme la prééminence qui lui convient sur tous les systèmes, il est donc nécessaire d'éclairer dans la plus haute lumière possible ces deux propositions maîtresses, et d'abord celle-ci : « Dieu, avant tout, veut sa Gloire. »

Certes, rien n'est plus vrai, et nul ne peut aller à l'encontre. Mais il s'agit de bien comprendre cette vérité.

Il en est, en effet, de notre intelligence comme de notre œil, qui ne peut envelopper de son regard toute une statue ou tout un édifice. De même que deux observateurs peuvent contempler le même chef-d'œuvre de deux points de vue contraires et le projeter sur deux horizons opposés, de même deux philosophes peuvent concevoir la même vérité sous deux formalités différentes et en déduire des conclusions qui ne se ressemblent guère.

Or, il faut bien l'avouer, l'influence du Thomisme et du Congruisme se retrouve partout. Il n'est pas rare de rencontrer, soit dans les livres ascétiques, soit dans les prédications, soit

même dans les cours de théologie, la belle thèse de la finalité traitée avec une certaine étroitesse qui enlève aux Conseils Divins l'éclat de leur munificence, avec un certain formalisme qui les rabaisse au niveau des conseils humains.

On distingue entre la Gloire extrinsèque de Dieu et le bonheur de l'homme, et l'on ajoute que Dieu se propose avant tout et nécessairement de procurer sa propre Gloire, qu'il ordonne tout à cette fin, l'élu glorifiant la Miséricorde, le damné glorifiant la Justice. Mais distinguer la fin de ce qui n'est pas la fin, c'est distinguer la fin du *moyen*, c'est réduire à l'état de *moyen* tout ce qui n'est pas formellement la fin ; d'où il semble résulter que, dans l'intention divine, nous ne sommes, comme le prétend Bañes, que des *moyens* pour atteindre une fin supérieure.

On dit bien que Dieu, possédant en Soi-même une Gloire Infinie et Essentielle, n'acquiert, par cette gloire extrinsèque, rien qu'il n'ait déjà. Cette remarque très juste explique la liberté de l'Acte créateur, mais ne lui enlève pas son apparence de calcul intéressé. De même, c'est librement et sans aucune exigence qu'un riche propriétaire s'occupe à quelque petit « faire-valoir » qui ne le fait pas réellement plus riche,

mais dont cependant il s'approprie le rapport.

On ajoute bien que Dieu, dans sa bienveillance, se propose de manifester sa gloire plutôt par notre bonheur que par notre malheur. Cette remarque est encore juste ; mais la bienveillance de Dieu, présentée sous cet aspect, n'excède pas la bienveillance d'un bon maître, et l'intention créatrice conserve je ne sais quel caractère utilitaire.

Car, enfin, on ne peut s'arrêter à cette phrase : « Dieu veut sa gloire », pas plus qu'on ne peut s'arrêter à ces deux mots : « Vouloir quelque chose ». Vouloir, c'est vouloir quelque chose à quelqu'un, *velle aliquid alicui*. Pour bien nous rendre compte de ce que signifient ces deux mots : « Dieu veut sa gloire », il faut donc les traduire par trois mots : Dieu veut une certaine chose à quelqu'un. Quelle est cette chose ? Quel est ce quelqu'un ?

Il ne se pouvait pas qu'une si belle et si haute question échappât au regard scrutateur de saint Augustin, et ne tentât son audacieux génie. Voici la solution qu'il en donne dans son beau livre : *De la Doctrine chrétienne*. Je m'y arrête d'autant plus volontiers que saint Thomas la fait sienne.

Comme il n'y a, dit saint Augustin, que deux sortes de biens, la fin et le moyen, *bonum propter se* et *bonum propter aliud*, il n'y a que deux manières d'aimer : aimer pour la jouissance ou aimer pour l'usage, *frui aut uti.*

« Dieu nous aime, et toute l'Ecriture nous l'affirme. Mais comment nous aime-t-il ? Est-ce pour *user* de nous, ou bien pour en *jouir ?*

« Si c'est pour en jouir, il a donc besoin de nos biens ! — Quel homme raisonnable oserait le dire, lorsque tout notre bien est ou Dieu même, ou ce qui nous vient de Lui ? Qui ne sait que la lumière ne saurait avoir besoin de l'éclat dispersé sur tous les objets qu'elle éclaire ? David enseigne : *J'ai dit au Seigneur : Vous êtes mon Dieu, parce que vous n'avez pas besoin de mes biens.* Dieu ne *jouit* donc pas de nous, et par conséquent il s'en *sert.* Car s'il ne s'en servait ni n'en jouissait, je ne vois pas comment il pourrait nous aimer.

« Mais l'usage que Dieu fait de nous n'est pas semblable à celui que nous faisons des créatures. Nous rapportons cet usage à notre Fin, qui est la jouissance de la Bonté Divine ; mais Dieu rapporte à sa Bonté même l'usage qu'il fait de nous. Nous n'avons l'être que parce qu'il est Bon, et nous ne sommes bons que parce que nous avons l'être ; mais parce qu'il est Juste en

même temps, nous ne pouvons être mauvais impunément, et notre être diminue à mesure que croît notre malice. Celui-là seul *Est* par principe, qui a pu dire en toute vérité : *Je Suis Celui qui Suis*, et *tu leur diras : Celui qui Est m'a envoyé vers vous*. Toutes les autres choses existantes ne peuvent donc être que par lui, et elles sont bonnes précisément parce qu'elles participent et autant qu'elles participent de l'Etre.

« Donc, quand on dit que Dieu se sert de nous, cet usage se rapporte à notre utilité, non à la sienne, mais uniquement à sa Bonté. *Ille igitur usus qui dicitur Dei, quo nobis utitur, non ad Ejus sed ad nostram utilitatem refertur, ad Ejus autem tantummodo Bonitatem* (1). »

Telle est la solution de saint Augustin que saint Thomas reproduit dans cette courte sentence : *La Bonté divine est la Fin de toutes choses. Sic ergo Divina Bonitas est Finis omnium rerum* (2).

La Bonté est le dernier mot de la création ; elle en est aussi le premier. Pour mieux dire, c'est le seul mot qui réponde à toutes les ques-

(1) *De Doctrina christiana*, lib. I, cc. 31 et 32.
(2) I. q. 44. a. 4.

tions. Pourquoi Dieu m'a-t-il créé ? — Pour sa Bonté. — Par quoi m'a-t-il créé ? — Par sa Bonté. — En quoi consiste ma création ? — En une participation de sa Bonté.

Cherchons donc à pénétrer par la pensée dans ce foyer de la Bonté Divine, et puisque bien et volonté sont deux termes corrélatifs qui se définissent l'un par l'autre, efforçons-nous de connaître comment Dieu veut le Bien. C'est entrer dans le sanctuaire de la Cause Efficiente Première et de la Cause Finale Dernière.

VI

On dit avec raison que l'Amour de Dieu se suffit à Soi-même, parce que la Volonté Divine se repose dans la possession d'un Bien Infini. Mais, si nous osons concevoir le mystère de la Vie Divine et déterminer le sens du courant dans ce mouvement vital qui est le Repos Absolu, nous ne devons pas nous représenter la Volonté Divine comme une faculté, d'abord avide de bien, et satisfaisant aussitôt cette aspiration infinie en s'emplissant du Bien infini. Non. La Vie de Dieu est son propre Principe, et par

conséquent, elle est parfaite dès son premier instant logique. Dieu n'est pas seulement un acte pur, en ce sens qu'il est essentiellement en acte ; mais il est l'Acte Pur, parce qu'il se pose Lui-même en acte, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Ou mieux, en Dieu il n'y a ni déterminé, ni déterminant, mais simplement un principe et des termes. De là, nous devons conclure que la Volonté Divine, par là même qu'elle est conçue exister, doit être conçue exister en acte, exister à l'état d'acte pur, exister à l'état de principe, et par conséquent exister exhalant un Amour Infini. Le Principe se connaît, et dans l'union avec le Terme Adéquat de sa connaissance, il s'aime, non encore une fois, par une *aspiration* qui attire, mais par une *respiration* qui se termine dans le Terme Adéquat de l'Amour.

Voilà jusqu'où peut s'élever la raison humaine, non pas, bien entendu, par elle-même et par elle seule, mais soulevée par la Foi. Plus haut, il y a trop de lumière ; la raison éblouie ne peut voir, et la Foi seule nous enseigne que le Principe et ses deux Termes Adéquats sont trois Personnes réellement distinctes, tout en n'étant qu'un seul et même Dieu.

Mais la révélation de cet adorable mystère fournit encore à la raison d'autres lumières.

Dieu se connaît et s'aime tel qu'il Est. Donc il se connaît et s'aime comme l'Être éminent de toute créature possible, de toute perfection finie; et par là même qu'une créature est un des termes de cette éminence, elle est un terme de la Connaissance de Dieu, un terme de son Amour expansif. C'est par cet Amour qu'elle est bonne dans son essence; c'est par ce souffle de Bonté qu'elle est bonne dans son existence. Car, dit saint Thomas, il n'en est pas de même de notre amour et de l'Amour Divin. Notre amour n'est pas la cause de la bonté des choses, mais c'est leur bonté réelle ou apparente qui provoque notre amour. Au contraire, c'est l'Amour de Dieu qui crée et verse la bonté dans les choses. *Sed Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* (1).

Levons donc encore un regard fidèle vers le sanctuaire de la Vie Divine, où *ce qui est fait est vie.* Là sont renfermées, comme termes d'une Connaissance et d'un Amour éternels, toutes les choses que Dieu réalisera jamais et toutes les choses qu'il peut réaliser. Dieu les voit en voyant son essence; Il les aime en aimant sa Bonté. *Sicut alia à se intelligit intelligendo*

---

(1) I. q. 20. a. 2.

Essentiam suam, ità alia à se vult volendo Bonitatem suam (1). Dans tous ces mondes possibles, dans tous ces ordres de choses réalisables, il y a *vérité* parce que Dieu y met son image, il y a *bonté* parce que Dieu y répand son amour. Et Dieu se complaît essentiellement à contempler ces trésors de Sagesse et de bonté. Il s'y glorifie, et toutes ces choses, puisqu'elles sont vie en Dieu, le glorifient éternellement, et rien ne peut être ajouté à cette Gloire qui fait partie de la Gloire essentielle de Dieu.

Que si Dieu veut être loué de tant de gloire par un autre que Lui-même, a-t-il besoin de réaliser quelques-uns de ces mondes ? Ne lui suffit-il pas de créer un esprit auquel il permette de contempler ces trésors intimes? Oui, nous pouvons le croire, les élus ne glorifieront pas Dieu simplement pour la Sagesse, la Miséricorde et la Justice qu'il a manifestées dans ce monde créé ; à proportion de la profondeur de leur regard intuitif, ils glorifieront Dieu dans la connaissance de mille et mille mondes qui ne seront jamais réalisés.

(1) I. q. 19. a. 2.

Peut-être trouvera-t-on ces développements théologiques hors de saison dans un sujet de métaphysique. Mais je m'abrite derrière l'autorité de saint Thomas, enseignant que la révélation du Mystère de la Sainte Trinité nous était nécessaire, entre autres motifs, afin d'acquérir « des notions exactes sur la création et de connaître que Dieu a produit les créatures, non pour quelque besoin de sa part, non pour quelque autre cause extrinsèque, mais uniquement pour l'amour de sa Bonté (1). »

Or, nous savons qu'en Dieu l'Amour est un souffle et non pas une aspiration. Donc la création est une *poussée* de l'Amour jusque hors de Dieu.

Ce n'est pas moi qui ose inventer ce langage. « L'Amour, dit l'Aréopagite, est *extatique*, il pousse hors de soi celui qui aime et le trans-

(1) Cognitio Divinarum Personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad rectè sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quòd dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quòd ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quòd Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ Bonitatis... Alio modo et principaliùs... I. q. 32. a. 1. ad 3um.

porte en quelque sorte dans l'objet aimé. » Et saint Thomas, paraphrasant ces paroles : « Celui qui aime devient hors de soi, et il est transporté dans l'objet aimé, en tant qu'il veut du bien à celui-ci, et qu'il en prend soin comme de soi-même. Voilà pourquoi saint Denys dit encore : On peut oser dire, et c'est la vérité, que la Cause de tous les êtres, par l'excès de son amoureuse Bonté, devient elle-même hors de Soi dans sa Providence sur tous les êtres (1). »

Et saint Thomas, lui aussi (car c'est sur l'Ange de l'Ecole que je veux surtout m'appuyer), lorsqu'il veut rendre compte de l'amour de Dieu pour les créatures, où va-t-il en chercher la raison? Pas ailleurs que dans la naturelle inclination de tout ce qui est bon à répandre son bien. Où va-t-il en chercher un exemple? Dans ce que la nature nous offre de plus aimant et de plus désintéressé, c'est-à-dire dans le sentiment de la paternité.

Citons tout ce passage :

« Tout être, dans la nature, a une naturelle inclination par rapport à son propre bien, non seulement pour l'acquérir quand il ne l'a pas ou pour s'y reposer quand il le possède,

---

(1) I. q. 20. a. 2. ad 1um.

mais encore pour le répandre sur d'autres, autant que possible. Aussi voyons-nous que tout agent, lorsqu'il est en acte et parfait, produit son semblable. Il entre donc dans la raison de la bonté de celui qui possède un bien qu'il le communique à d'autres autant qu'il est possible. Cette disposition appartient surtout à la Bonté Divine, de laquelle dérive toute perfection par voie de similitude. Si donc, les êtres de la nature, en tant qu'ils sont parfaits, communiquent leur bien à d'autres, à plus forte raison il est de la Bonté Divine de communiquer son propre Bien à d'autres, par voie de similitude, autant qu'il est possible. *Sic igitur vult et se et alia à Se, sed Se ut finem, alia verò ut ad finem, in quantùm condecet Divinam Bonitatem alia Ipsam participare* (1). »

Ainsi, la Raison suprême et unique de la création est renfermée dans ce bel adage : L'amour est extatique, le bon est expansif : *Bonum est diffusivum sui.*

Nous remarquions plus haut qu'on ne peut s'arrêter à ces deux mots : « Vouloir quelque chose », *Velle aliquid.* Il faut pousser jusqu'au sujet auquel on veut ce quelque chose. Mais

(1) I. q. 19. a. 2.

aussi, dès qu'on a atteint ce sujet, le vouloir est complet, car il est parvenu à son terme. Il n'y a rien à ajouter aux trois mots : *Velle aliquid alicui*, et ces mots renferment dans l'amour l'efficacité et la raison du vouloir. C'est ainsi que la raison de la création est un amour qui veut du bien à quelqu'un. — Quel bien ? le *bien*, c'est-à-dire la participation par voie de similitude du Bien Divin. —A qui ? à la créature créée pour la communication de ce bien ; car Dieu aime ses créatures.

C'est encore l'enseignement de saint Thomas, dans un passage où il développe ces vérités en sens inverse avec une grande subtilité. La Volonté de Dieu, dit-il, est la cause de toutes choses. Un être quelconque a donc tout ce qu'il a, existence et perfection, par l'effet d'un Vouloir Divin. Donc Dieu veut le bien à tout ce qui possède le bien, et puisque aimer n'est pas autre chose que *vouloir du bien à quelqu'un*, *cùm amare nil aliud sit quam velle bonum alicui*, il est manifeste que Dieu aime tous les êtres (1).

Ainsi, que l'on parte de l'Amour Divin pour rendre compte de la création, ou que l'on parte de la création pour démontrer l'Amour Divin,

(1) I. q. 20. a. 2.

on rencontre toujours le vouloir complet dans le « vouloir quelque chose à quelqu'un », et c'est le vouloir par lequel Dieu nous veut du bien. —Trouvez-vous jusqu'ici en Dieu quelque apparence de calcul intéressé? Quant à saint Thomas, il s'écrie, dans un élan de reconnaissance et d'amour: « Dieu seul est donc souverainement libéral; car il n'agit pas pour son utilité, mais seulement par sa Bonté (1) ! »

La raison *unique* des opérations extérieures de Dieu est sa Bonté. *Agit solùm propter suam Bonitatem.*

Mais ce mot : *propter*, doit se prendre dans deux sens : Dieu agit *à cause* de sa Bonté, et ce sens correspond à la Cause efficiente Première; Dieu agit *pour* sa Bonté, et ce sens se rapporte à la Cause Finale Dernière. Car Dieu est à la fois la Cause première et la Cause Finale de toutes choses, suivant cette parole du Sage : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Bañes cite ce texte pour étayer son système de réprobation positive. Saint Thomas, lui aussi, le cite pour établir que Dieu est la Cause Finale de toutes choses. Mais voyons si le *Docteur des*

(1) I. q. 44. a. 4. ad 1um.

causes interprète cette parole comme son prétendu disciple. Voyons comment le grand champion de la Cause Première comprend que la Cause Première est la Cause Finale.

« Tout agent, dit saint Thomas, agit pour une fin. Autrement, de l'action de l'agent il ne sortirait pas ceci plutôt que cela, sinon par hasard. Or cette fin est, à la fois, fin de l'agent et fin du patient, identiquement la même en tant que fin, mais avec des relations différentes dans l'un et dans l'autre. *Est idem finis agentis et patientis in quantùm hujusmodi, sed aliter et aliter.* Car c'est identiquement la même chose que l'agent tend à produire et que le patient tend à recevoir. Il y a des êtres qui en même temps agissent et pâtissent, ce sont les imparfaits. Il en résulte que même en agissant, ils tendent à acquérir quelque chose. Mais au Premier Agent, qui est simplement agent, il ne convient pas d'agir pour l'acquisition de quelque fin. Il tend seulement à communiquer sa propre Perfection qui est sa Bonté, et chaque créature tend à acquérir sa propre perfection, qui est une similitude de la Perfection et de la Bonté divine. Ainsi donc la Divine Bonté est la Fin de toutes choses (1). »

(1) I. q. 44. a. 4.

Ce qui me frappe d'abord dans ce beau passage, c'est qu'il n'y est pas dit un mot de la gloire extrinsèque de Dieu, comme d'une fin principale et distincte à atteindre.

Mais ce qui me frappe surtout, c'est le nœud essentiel entre la fin de la création et la fin de la créature : *Est idem finis agentis et patientis.* Je comprends maintenant ces mots : *Propter Bonitatem suam.* Car la Bonté est amour, et le propre de l'amour est de donner. — Dieu se propose de donner, et ses dons sont de telle nature que plus la créature en reçoit, plus elle aspire à en recevoir davantage. Un seul et même don passe de la main du riche dans la main du pauvre, glorifiant la bonté et l'opulence du premier, nourrissant la misère du second et l'invitant à s'approcher de plus près pour recevoir une plus large aumône.

Tout s'explique donc par la Bonté et dans la Bonté. C'est de la Bonté que saint Thomas tire sa plus belle preuve de la Providence gouvernant le monde. « Ce gouvernement, dit-il, est démontré par la considération de la Divine Bonté par laquelle les êtres ont été produits. Car, s'il appartient au meilleur de produire les meilleures choses, *cum optimi sit optima producere*, il ne conviendrait pas à la Souveraine Bonté de ne pas conduire à leur perfection les

choses qu'elle a produites. Or la perfection de chaque être consiste dans l'acquisition de sa fin. Donc, il appartient à la Divine Bonté, comme elle a conduit les choses à l'existence, de les conduire aussi à leur fin, et c'est là gouverner (1). »

Partout, je n'entends donc que la louange de la Bonté Divine. Le monde a été créé par bonté, il est gouverné par la bonté, *clavo bonitatis*, dit Boèce ; l'amour est le nœud qui unit la fin de la création et le bonheur des créatures, *Est idem finis agentis et patientis.* Il est vrai, saint Thomas ajoute les deux mots : *Aliter et aliter.* Mais saint Irénée nous les explique en dénouant le nœud de l'Amour Divin : « Dieu diffère de l'homme, dit-il, en ce que Dieu fait, et que l'homme est fait. Dieu « fait bien », et c'est « bien fait » pour l'homme. *Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit... Et Deus quidem benè facit, benè autem fit homini* (2). »

Enfin saint Maxime, à la fois philosophe, théologien et martyr, reforme et resserre ce nœud par une phrase qui rappelle l'inclination paternelle du Créateur :

---

(1) I. q. 103. a. 1.
(2) Iren. contr. Hæres., lib. IV, cap. 11.

« Ce n'est pas, dit ce grand saint, par suite de quelque indigence que le Dieu Tout-Rempli de Lui-même amène les créatures à l'existence. C'est pour que, participant de Lui par voie de similitude, elles jouissent, et que Lui-même se conjouisse dans ses œuvres, en voyant ses créatures se rassasier, dans une jouissance sans satiété, de Celui dont la jouissance rend insatiable (1). »

Il me semble que je comprends mieux maintenant ces belles conclusions de saint Thomas : « Ainsi donc la Divine Bonté est la fin de toutes choses... C'est pourquoi Dieu seul est souverainement libéral, parce qu'il n'agit pas pour son utilité, mais uniquement pour sa Bonté (2). »

VII

J'entends qu'on me dit : C'est justement que vous louez la Bonté Divine. Mais la Gloire Divine qu'en faites-vous ? Prétendez-vous que

(1) Maxim., de Caritat. centur. 3ª nº 46. — Migne. *Patrol. Grecq. t. XC. col.* 1030.

(2) I. q. 44. a. 4.

la fin de la création ne soit pas la Gloire de Dieu? Voulez-vous qu'elle se termine au bonheur de la créature?

—Loin de moi une telle erreur! S'il est inexact de considérer la créature comme une sorte de moyen dont Dieu se sert pour obtenir une fin ultérieure, il est faux de placer la fin de la créature en elle-même, à l'exclusion d'un élément Divin. Tout ce qui établit une séparation entre l'*Agent* Divin et le *patient* humain est indigne de Dieu. Car l'amour unit et le mal sépare, dit l'Aréopagite. Et n'est-ce pas dans l'Union hypostatique du Divin et de l'Humain qu'éclate avec plus de splendeur la Gloire de Dieu?

Parlons donc de la Gloire de Dieu; mais, avant tout, discutons une conception étroite qu'on s'en fait trop souvent.

Quelquefois, comme pour excuser Dieu d'avoir tout fait pour Lui-même, on invoque une nécessité de nature. Il pouvait, dit-on, créer ou ne pas créer; mais, s'il se décidait à produire des créatures, il ne pouvait les produire qu'en se proposant *une fin digne de Lui-même*, c'est-à-dire *sa propre Gloire*. Cette pensée est exacte, pourvu qu'on la comprenne d'une manière *digne* de Dieu.

« Dieu, dites-vous, en créant se propose une fin. » —C'est vrai; mais ayez soin de distinguer

entre le *motif* qui meut la volonté, et l'*intention* qui est l'acte même de cette volonté. En Dieu, aucun motif qui *détermine* sa Volonté, Cause Première qui meut et qui n'est pas mue ; mais en Dieu, des intentions qui se *terminent* aux choses qu'il veut. Lorsqu'on parle d'une *fin* de la création, il ne faut donc pas considérer cette fin comme un *motif* qui excite Dieu à agir, mais simplement comme un *but* auquel se termine son Vouloir. C'est ainsi que saint Thomas entend le mot : *fin*, dans l'article où il démontre que Dieu est la Cause Finale de toutes choses : « Tout agent, dit-il, agit pour une fin ; sans quoi il ne résulterait pas de l'action un effet déterminé (1). » Pensée qu'on exprimerait tout aussi bien par ces autres mots : tout agent tend vers un *but* ; sans quoi son action ne serait pas terminée.

Encore une fois, il ne faut jamais perdre de vue que la fin des œuvres Divines est un but, non un motif. Saint Thomas tient à nous en avertir dans un passage que j'ai déjà cité : « Il y a des êtres qui en même temps *agissent* et *pâtissent*, ce sont les agents imparfaits. Il en résulte que, même en agissant, ils tendent à acquérir quelque chose. Mais au Premier Agent,

(1) I. q. 44. a. 4.

qui est simplement Agent, il ne peut convenir d'agir pour l'acquisition de quelque fin. *Sed Primo Agenti, qui est agens tantùm, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis* (1). » Donc, il n'y a pas à chercher dans la création ce qu'on appelle *Finis operantis,* c'est-à-dire un bien que le Créateur recherche pour soi; il n'y a que ce qu'on appelle *Finis operis*, c'est-à-dire un but vers lequel est dirigée la créature.

Telles sont les explications qu'exigent déjà les trois mots: « Dieu se propose une fin » Examinons maintenant la phrase tout entière : « Dieu se propose une fin digne de Lui. » D'après ce qui précède, nous pouvons la remplacer par cette autre : « L'intention de Dieu se termine à un but digne de Lui. » — C'est encore très vrai. Mais qu'entendre par un but digne de Dieu? Les créatures finies sont les termes de la Toute-Puissance Divine, et par là même des termes dignes de Dieu. Soutiendrez-vous qu'une Volonté Infinie ne peut que *passer* par les créatures pour atteindre un but ultérieur et plus digne? Que répondre alors aux sophistes qui prétendent que le terme final d'une Puissance Infinie ne peut pas être une œuvre finie?

---

(1) *Eod. loc.*

D'ailleurs cette Gloire extrinsèque, conçue à la façon d'une gloire humaine et considérée comme la seule fin digne de Dieu, est-elle infinie? Alors elle se confond avec la gloire essentielle. —Est-elle finie ? Pourquoi, alors, est-elle plus digne de Dieu qu'autre chose finie ? Voilà de nouvelles difficultés, pour ceux qui conçoivent les Intentions Divines d'une façon trop humaine. Ajouterai-je que si l'on considère la Gloire de Dieu comme une chose absolue, uniquement dignede Dieu, on glisse aisément dans le Congruisme ou même dans le Thomisme ? Car une fin nécessairement voulue dans l'acte libre de la création serait une fin nécessairement atteinte, soit par le salut, soit par la réprobation des hommes. Le mode de glorification pourrait à la rigueur être différent ; mais la somme de gloire resterait nécessairement la même, il n'y aurait plus à travailler pour la plus grande gloire de Dieu.

Et cependant, rien n'est plus vrai. Dieu a tout fait pour sa Gloire. Mais, il faut, je le répète encore, concevoir cette vérité d'une manière digne de Dieu ; et puisqu'il a tout fait par sa Bonté, c'est à sa Bonté qu'il faut demander comment Dieu procure en tout sa propre Gloire.

J'ai expliqué plus haut, d'après saint Denys

et saint Thomas, comment le propre de l'amour est de donner. C'était trop peu dire et rendre incomplètement la pensée de ces Docteurs. La perfection de l'amour n'est pas simplement de donner, mais bien de se donner soi-même. Car « l'amour est *extatique*, il sort de soi pour se transporter dans l'objet aimé ». Lorsque Dieu produit une créature, il se donne en quelque sorte à elle, en la faisant participer à son Être par voie de similitude. Il se communique par ses bienfaits qui sont comme tirés de sa propre Éminence, et Dieu se trouve manifesté dans ses propres dons.

En effet, n'oublions pas la relation réelle, essentielle, de la créature au Créateur. On se figure trop aisément la créature comme un être qui se renferme en soi-même, comme une œuvre qui n'a que des relations extrinsèques avec l'Ouvrier. C'est là une conception incomplète. L'être fini n'est rien, si on supprime son rapport avec l'Infini. Cette relation, extrinsèque à Dieu, intrinsèque à la créature, est dans le plus intime de celle-ci ; elle est comme son fond, de telle sorte que si l'on ordonne métaphysiquement les divers concepts qui répondent à une seule et même créature, le premier, en vérité, est le concept de cette relation. La véritable définition d'un être fini est celle-ci : Telle créa-

ture est le terme de telle participation de l'Être Créateur par voie de similitude.

Nous voilà parvenus à la plus haute conception de la créature; c'est donc ici que nous devons trouver la Gloire du Créateur.

Dieu veut les choses comme elles sont, c'est-à-dire comme les termes de son Éminence. Donc, c'est en se voulant Soi-même qu'il veut les créatures : *Alia a se vult volendo Bonitatem suam* (1). Sa Volonté Créatrice n'est que la libre expansion du souffle dans lequel il s'aime soi-même : *Velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum quod est Bonitas sua* (2). Il aime d'abord sa Bonté, et dans cet unique Amour il aime l'effusion de sa Bonté, c'est-à-dire sa Gloire, et les termes de cette effusion, c'est-à-dire les créatures.

C'est ainsi que, dans un sens très vrai, on peut dire que Dieu veut sa Gloire avant le bien des créatures ; mais il faut ajouter qu'on ne peut concevoir celles-ci plus divinement aimées, puisqu'elles sont les termes d'un Amour Infini qui aime la diffusion de sa Bonté Infinie.

Si je ne me trompe, c'est là l'enseignement

(1) I. q. 19. a. 2. ad 2um.

(2) *Eod. loc.* ad 4um.

du Concile du Vatican. Contre la secte panthéiste qui pousse l'absurde jusqu'à considérer l'être fini comme une chute honteuse de l'Être Infini, le Concile atteste que, tout au contraire, le monde a été créé à la Gloire de Dieu : *Mundum ad Dei Gloriam conditum esse.* Dans le chapitre correspondant il explique ainsi ce décret : « Dieu par sa Bonté et sa Toute-Puissance, non pour augmenter sa béatitude, non pour acquérir, mais pour *manifester* sa perfection par les biens qu'il distribue aux créatures, a, dans un libre conseil, produit les êtres créés (1).» Saint Augustin avait dit : « Parce que Dieu est Bon, nous sommes : *Quia Bonus est, sumus* (2) ». Le Concile enseigne : Parce qu'il a plu à sa Bonté de manifester sa perfection par ses dons, nous avons été créés.

Mais cette manifestation de Dieu, cette Gloire restent latentes, pour ainsi dire, dans les créatures sans intelligence. Lorsque le soleil fait tomber un de ses rayons sur les poussières qui

---

(1) Hic solus verus Deus, bonitate suâ et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona quæ creaturis impertitur, liberrimo concilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam... (Constitut. de Fid. cathol., c. 1.)

(2) De doctr. christ., lib. I, c. 32.

flottent dans l'air, il les illumine, et l'éclat communiqué à ces atomes demeure comme suspendu au rayon qui le produit. Cependant, pour qu'on puisse dire que la splendeur du soleil est ainsi *manifestée*, il faut un œil auquel soient *manifestés* et le rayon et les termes qu'il éclaire. — L'honneur de l'homme est de connaître, non seulement les créatures, mais la relation essentielle qui les relie au Créateur. Car Dieu s'est manifesté aux hommes par les créatures : *Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim Ipsius, a creaturâ mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* (1). Les dons que la Bonté Divine a dispersés par le monde sont ainsi la manifestation de la Perfection Divine à l'intelligence humaine, et la puissance de comprendre cette manifestation est, elle-même, le plus grand don fait à la créature privilégiée.

Toujours nous revenons à cette pieuse exclamation de saint Thomas : « Dieu est donc le seul qui soit absolument libéral, puisqu'il n'agit pas pour son utilité, mais uniquement à cause de sa Bonté ». — Bonté sortant d'Elle-même pour s'épanouir dans ses bienfaits, créant

(1) Rom. I, 19, 20.

d'abord un monde où reluisent ses perfections, puis formant l'homme à son image et ressemblance, pour qu'en vertu même de cette participation de traits, l'homme puisse reconnaître et trouver l'Éternel Original dans ses imitations créées !

Telle est la manifestation de Dieu, qui s'appelle sa Gloire extrinsèque. Dieu fait tout pour sa Gloire, et c'est là uniquement une œuvre de Bonté. « Or, dit saint Hilaire, l'effusion de la bonté est comme la splendeur du soleil, comme la lumière du feu, comme le parfum du baume, profitant non à qui fournit, mais à qui reçoit. Ce que nous sommes est donc profit pour nous et non pour Celui qui nous a faits ce que nous sommes. Car Dieu, loin d'être jaloux pour lui seul de ses biens éternels, nous a créés pour sentir ses bienfaits et user de sa bonté (1). »

Ainsi, Dieu opère par un dessein d'amour sa propre Gloire, et, dessein de plus grand amour encore ! il daigne proposer aux hommes de coopérer à son travail. Il les invite à lui venir en aide pour qu'il se manifeste davantage, à écarter les nuages qui font obstacle à ses Divins

---

(1) Hilar., in Psalm. 2um, n° 15.

rayons, à réfléchir en tous sens la lumière qu'ils reçoivent, à travailler avec lui et par lui *à sa plus grande Gloire*. Et les apôtres, véritables satellites du Soleil des âmes, à la fois illuminés et illuminants, embrasés et embrasants, aimés et aimants, procurent la gloire de Dieu par là même qu'ils procurent le salut des hommes, et eux-mêmes participent à la Divine Gloire par là même qu'ils participent au Divin Amour pour les hommes : *Cœli enarrant Gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiat firmamentum* (1).

VIII

Ces belles considérations n'ont encore trait qu'à la Bonté de la Cause Première efficiente, épanouissant sa Gloire dans l'Acte Créateur. Il faut, pour compléter le circuit de la causalité, étudier la Gloire de Dieu dans la Cause Finale Dernière. Or, à cet égard, je reçois de saint Thomas un grand enseignement de Métaphysique.

« La fin, dit-il, répond au principe. Il est donc

(1) Ps. XVIII, 1.

impossible que celui qui connaît le principe des choses, en ignore la fin. Le principe des choses est un Être extrinsèque à l'Univers, savoir Dieu. Il est donc nécessaire que la Fin des choses soit un Bien extrinsèque au monde (1). »

Dieu est la Fin de l'Univers, — la Fin, non pas de Dieu dans ses œuvres, mais la Fin des œuvres de Dieu, — par conséquent le monde est à la Gloire de Dieu. Développons cet argument du saint Docteur, en expliquant son véritable sens.

Dieu est le Principe Créateur de l'Univers, et le fond le plus intime de la créature est la relation constitutive, en vertu de laquelle chaque être manifeste les perfections Divines. Or l'être est fait pour agir : *Ens est propter operationem*. — Tel être, telle opération : *Operatio sequitur esse*. — Donc, le fond même de l'opération de l'être créé est une nouvelle manifestation des perfections Divines. Ce n'est pas tout; chaque opération tend vers un but: *operatio est propter finem*, et dans cette fin l'action trouve son terme, l'agent sa propre perfection. Donc la Fin de la créature est de manifester autant que possible les Perfections Divines, en les repro-

---

(1) I. q. 103. a. 2.

duisant par voie d'imitation. « Car chaque chose tend à participer à Dieu et à lui devenir semblable autant qu'elle le peut (1). » Donc, en dernière analyse, la créature a pour fin de procurer la Gloire de Dieu.

Ainsi, l'opération de la créature est une coopération à l'acte Créateur. Par son acte, Dieu est d'abord comme sorti de Lui-même pour se manifester dans une effusion de Bonté. Mais en même temps qu'il constitue une créature par une participation de son Être, il l'anime par une participation de son opération. Puis, en elle et par elle, sa Bonté pousse la manifestation divine jusqu'au plus loin que la créature puisse aller. — Ce plus loin, c'est Dieu même. Car, à mesure que la créature manifeste davantage la gloire de Dieu, elle se rend plus semblable à Dieu.

Il y a donc comme deux mouvements qui vont à la rencontre l'un de l'autre. Le premier, c'est le mouvement par lequel la Bonté Divine s'épanche dans les créatures en manifestant sa Gloire. Le second, c'est le mouvement par lequel les créatures procurent la Gloire de Dieu en courant vers leur Fin, qui est Dieu ; car toute course tend vers un but, le but est le

(1) Eâd. qu. ad 2um.

lieu de repos, et le repos véritable ne peut se trouver que dans l'Immobile : *Quia fecisti nos ad te, et inquietum cor nostrum donec requiescat in te* (1).

Qu'on ne sépare donc plus la Gloire du Créateur et le bonheur de la créature. Si Dieu dans le gouvernement des choses leur assigne une fin extrinsèque, est-ce donc, se demande saint Thomas, que la Providence ne vise pas en soi et immédiatement le bien et le bonheur de ses créatures ? — Tout au contraire, reprend-il. Car cette Fin c'est Dieu, il est vrai, mais Dieu participé, Dieu acquis, Dieu possédé (2).

J'en demande pardon aux Thomistes ; mais j'ai beau chercher, je ne puis trouver dans l'enseignement de notre commun Docteur aucun vestige de leurs théories. Rien dans les desseins de la Providence ne fait soupçonner quelque projet absolu de manifester la Justice vindicative. Le Principe des choses est la Bonté ; la Fin est la Bonté ; et la force qui accomplit le cir-

---

(1) S. August. Confess., lib. I., cap. 1.

(2) Sic igitur oportet dici quòd Bonum extrinsecum a toto universo est finis gubernationis rerum, sicut habitum et repræsentatum : quia ad hoc unaquæque res tendit, ut participet Ipsum ; et assimiletur quantum potest. (*Eod. loc.* ad 2um.)

cuit du Principe à la Fin, c'est l'Amour : Amour aimant, lorsqu'il disperse ses bienfaits et manifeste sa Gloire ; Amour aimant surtout, lorsqu'il recueille tout en Soi dans la communion de sa Gloire.

C'est aussi la doctrine de saint Denys, et lui-même la tenait de son maître saint Hiérothée célébrant, par une image d'une trivialité sublime, les agitations que se donne l'Amour Divin. — « Allons, recueillons encore une fois dans l'unité toutes ces louanges. Il est donc une Puissance, une et simple, et cependant principe de son propre mouvement, qui, pour mélanger et unir, descend du Bon jusqu'au dernier des êtres, et de là remonte par toutes choses vers le Bon, partant de Soi, tournant sur Soi et en Soi, et revenant toujours à Soi (1). »

Que si cette union produite par la Providence dans l'ordre de la nature est admirablement belle, que dire du mélange opéré par l'Amour dans l'ordre surnaturel de la Grâce ! Car cette Puissance mystérieuse que célèbre saint Hiérothée, nous l'avons vue, touchée et

---

(1) S. Denys : Des noms Divins, ch. IVe, § 17. Lisez et méditez ce chapitre : vous en apprendrez plus long sur la Gloire de Dieu que dans bien des traités prolixes.

palpée. *Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique...* ce Fils, *qui est la splendeur de sa gloire... est descendu pour nous et pour notre salut.* Il a mêlé son sang à la terre, son corps aux rochers, son âme aux enfers, pour convertir les hommes, c'est-à-dire pour tourner leurs faces et leurs voies vers la Gloire de son Père. — C'est le mouvement de retour. Puis, vers le Ciel dont il était descendu seul, *il est remonté entraînant la captivité captive*, et *donnant aux hommes des dons.* — Quels dons ? — *Il leur a donné la Gloire que son Père lui avait donnée..... pour que tous soient consommés dans l'Unité.*

J'ai tenté d'expliquer le passage dans lequel saint Thomas, pour démontrer que Dieu est la Fin Dernière de toutes choses, parcourt le circuit métaphysique de la causalité. L'incomparable maître donne de la même vérité une autre démonstration en remontant l'échelle hiérarchique des êtres. Ces deux démonstrations ne doivent pas être séparées : la première assignant la Gloire de Dieu pour but de tous les mouvements, la seconde contemplant dans la Gloire de Dieu le but atteint et le repos final.

Il en est, dit saint Thomas, de l'ensemble des créatures, comme d'un *tout* formé de parties.

Or, si dans un tout nous cherchons la finalité, nous constatons d'abord que chaque partie est pour son acte, ensuite que toutes les parties sont pour la perfection du tout, enfin que le tout est pour une fin qui lui est extrinsèque. Ainsi, l'œil est pour la vue, les sens pour l'intelligence, les facultés pour la perfection de l'homme, et l'homme tout entier pour une fin extrinsèque, c'est-à-dire pour jouir de Dieu. Il en est de même de l'Univers. Chaque créature est pour son acte propre et sa perfection, les créatures moins nobles pour les plus nobles, toutes les créatures inférieures à l'homme pour l'homme, et, de plus, toutes les créatures particulières pour la perfection de ce *Tout* qu'on appelle l'Univers. « Mais au-dessus de cela, tout l'Univers, avec toutes ses parties, est ordonné vers Dieu, comme vers sa fin, en ce sens que toutes les choses sont autant d'images dans lesquelles la Divine Bonté est représentée à la Gloire de Dieu (1). »

Splendide tableau, dans lequel saint Thomas

(1) Ulterius autem totum Universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem : in quantùm in eis per quamdam imitationem Divina Bonitas repræsentatur ad Gloriam Dei. (I. q. 65. a. 2.)

expose à nos regards, non seulement la majesté de l'ordre essentiel des choses, mais encore le triomphe final de cette Paix, tranquillité éternelle de l'Ordre ! Cette fois encore, pour mieux comprendre saint Thomas, rapprochons-le de saint Denys.

L'Unité Divine, d'après l'Aréopagite (1), surpasse toute unité finie, parce qu'Elle est la Raison éminente de la multiplicité. Dans l'Être absolument simple, tous les êtres ont leur principe, leur cause, leur type, la raison de leurs diversités, de leurs similitudes et dissimilitudes mutuelles. En créant, la Bonté n'a donc fait, pour ainsi parler, que projeter sur le néant les rayons épanouis de ses perfections. Rayon d'être sur tout ce qui participe à l'être, rayon de vie sur les êtres vivants, et sur l'homme, nature privilégiée, rayon d'intelligence, rayon d'amour, et jusqu'à un reflet de l'incommunicable Aséité, en vertu duquel l'homme est libre, maître de ses actes, propre ouvrier de ses destinées.

Mais saint Denys nous enseigne encore que tout ce qui participe de l'être, participe de l'unité ; car partout l'unité accompagne l'être. Toute

(1) Voir tout le chapitre sur l'*Unité*. Des noms Divins, ch. 13.

la multiplicité des créatures est donc comme imprégnée d'unité, et l'union par l'unité constitue l'ordre qui rapporte les choses les unes aux autres et qui de la multitude des êtres forme un seul et même Tout, l'Univers. Cette cohésion, ces relations, cette hiérarchie, tout cet ordre en un mot, ne tient et ne subsiste que par la participation de l'unité, et cette participation elle-même n'est qu'une relation d'ordre rapportant tout à l'Unité substantielle. —Tel est l'*Ordre essentiel* que déroule saint Thomas dans son beau tableau, et en vertu duquel tout ce qui existe se rapporte à la Gloire de Dieu.

Si donc la puissance propre de l'Infini comme Etre est de produire l'être, comme Vie de produire la vie, comme Bonté de produire la bonté, son influence propre, comme Unité, est de produire l'unité. Or serait-il possible que l'Etre, la Vie, la Bonté, et les autres Perfections Divines sortissent d'elles-mêmes pour semer leurs bienfaits, sans se faire accompagner par l'Unité, quand c'est elle qui les unit dans une très simple Essence ? Donc, à mesure que ces Perfections, par leur épanouissement progressif, pénètrent chaque chose de la perfection spéciale dont elle est capable, l'Unité les suit, recueillant, ramassant, unissant, mettant en gerbe. Et lorsqu'enfin les

Perfections Divines, poussant toujours plus loin, sont parvenues aux termes de leur bienfaisante expansion, il se trouve que l'Unité, elle aussi, a parfait son œuvre. Tous les liens sont noués, tous les faisceaux serrés autant que possible, tous les ordres définitivement fixés dans la tranquillité de la Paix, toutes les relations comme absorbées dans la relation qui suspend les créatures au Créateur. C'est, dans la joie éternelle à la Gloire de Dieu, la *Consommation;* car alors Dieu se laisse reconnaître dans toutes ses images et les créatures se réjouissent de n'être autre chose que les images de Dieu.

Et les pécheurs, quelle est leur place dans cet ordre ? — On ne la trouve pas : *Quæsivi eum et non est inventus locus ejus* (1). Ils se sont enfuis loin des influences de l'éternelle Providence, ils sont tombés et ils gisent : *Fugitivi perpetuæ Providentiæ jacuerunt* (2). Mais ils n'ont pas pu briser tous les liens qui les soutiennent au-dessus du néant, et leur désordre ne peut les faire sortir totalement de l'ordre. Ils tombent de l'ordre primitif de la Bonté, mais ils retom-

(1) Ps. XXXVI, 36.
(2) Sagesse, XVII, 1.

bent dans l'ordre consécutif de la Justice (1). Car il est d'un ordre nécessaire que fuyant la lumière ils gisent dans les ténèbres, que se dérobant à la Bonté ils perdent le bonheur, que se donnant au mal ils soient précipités dans le malheur : *Dilexit maledictionem et veniet ei : et noluit benedictionem et elongabitur ab eo* (2).

Il est temps de nous arracher à ces contemplations qui embrasent autant qu'elles instruisent, pour en présenter les conclusions à la froide raison.

1° *La Fin de toutes choses est la Bonté Divine.* Donc, bien que dans l'ordre des choses créées reluisent et la Sagesse et la Puissance et la Justice et la Majesté, ce n'est pas cependant dans quelques-unes de ses Perfections Divines précisément qu'il faut aller chercher la raison intentionnelle de la Création ; car elle n'est formellement que dans la Bonté, dont le propre est de faire du bien.

---

(1) Ex hoc ipso, quòd aliquid ex unâ parte videtur exire ab ordine Divinæ Providentiæ secundùm aliquam particularem causam, necesse est quòd in eumdem ordinem relabatur secundùm aliam causam. (I. q. 103. a. 7.)

(2) Ps. CVIII, 16.

2° *La Fin est la même pour le Créateur et pour la créature, mais d'une manière différente.* Car la fin de Dieu est de donner, la fin de l'homme de recevoir. Pour le Créateur, cette fin n'est pas un motif, mais simplement un but. Pour la créature, elle est à la fois un but et un motif. Donc Dieu ne se propose pas une fin qui ne contienne pas le bonheur de l'homme. Donc encore, la fin formelle de l'homme n'est pas, dans l'intention Divine, un *moyen* pour atteindre un but ultérieur.

3° Donc les damnés qui ne parviennent pas à leur fin n'atteignent pas la fin que Dieu leur avait assignée. Ils ne procurent pas par eux-mêmes la Gloire de Dieu, car ils sont tombés de l'ordre de la Bonté dans l'ordre de la Justice. — A la vérité, ils restent bien encore d'une certaine manière dans l'ordre de la Bonté, mais ils y tombent au rôle de *moyens*, en tant qu'ils *servent* à Dieu pour la sanctification des élus, aux élus pour la glorification de Dieu : *Omnia propter electos.* La prédilection pour les élus est donc le regard de Dieu, en tant qu'il traverse les réprouvés sans s'y arrêter pour se reposer sur les Prédestinés.

4° *La Fin commune à Dieu et à l'homme est que l'homme participe à Dieu.* Cette participation, considérée comme sortant de Dieu, est la manifestation de Dieu, c'est-à-dire, sa Gloire ex-

trinsèque; considérée comme reçue en l'homme, elle est le don qui le béatifie Les participations les plus belles sont les participations de sainteté et de vertu, qui associent la créature privilégiée à la connaissance, à l'amour, à la louange de Dieu par Dieu lui-même. Ces faveurs élèvent l'homme à cette hauteur que sa fin soit formellement de connaître, d'aimer, de louer, de servir Dieu sur la terre, c'est-à-dire de procurer ici-bas sa plus grande Gloire pour parvenir à jouir de sa Gloire éternelle.

Aux premiers siècles de l'Église, une secte sacrilège osait opposer le Dieu du Nouveau Testament au Dieu de l'Ancien. Ce n'est pas le même Dieu, disaient ces Manichéens, car l'un est doux, l'autre est dur. L'un n'a que des sentiments de bonté, l'autre que des pensées de justice et de vengeance. Or voici comment saint Irénée leur montrait, par l'accord des deux Testaments, quel est le caractère du seul et Vrai Dieu que l'Église adore depuis le commencement du monde (1) :

« Dieu fit Adam, non pas qu'il eût besoin de

(1) Iren. cont. Hæres., lib. IV, cap. 14.

l'homme. Mais il voulut avoir où placer ses bienfaits. Avant Adam, en effet, — que dis-je, — avant toute création, déjà le Verbe glorifiait son Père, au sein de leur éternelle union, et Lui-même était glorifié par son Père, comme il le dit : « *Mon Père, glorifiez-moi de cette gloire que j'ai eue en vous, avant que le monde ne fût* (1). »

« Ce n'est donc pas pour tirer quelque secours de nos services qu'il nous a ordonné de le suivre, mais bien pour nous sauver. Car suivre le Sauveur, c'est participer au salut, comme suivre la lumière, c'est percevoir la lumière. Or ceux qui sont dans la lumière n'illuminent pas la lumière, mais en sont illuminés; leur illumination est un bienfait pour eux et non pour la lumière. Il en est de même de notre service par rapport à Dieu. Que rapporte-t-il à Dieu ? Quel besoin a-t-il d'hommages humains ? Tout au contraire, Dieu donne à ceux qui le servent et le suivent vie, incorruptibilité, gloire éternelle....

« Voilà donc pourquoi Dieu requiert des hommes leur service. C'est par Bonté, c'est par Miséricorde, c'est pour faire du bien à ceux qui

---

(1) S. Jean, XVII., 5.

persévèrent dans son service. Car, autant Dieu est au-dessus de tout besoin, autant l'homme a besoin d'être en commerce avec Dieu, et toute la gloire de l'homme est de persévérer dans le service de Dieu.

« C'est dans ce sens que le Seigneur disait à ses disciples : *Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis* (1), leur signifiant ainsi qu'en le servant, ils n'ajoutaient rien à sa gloire, mais que par là même qu'ils suivaient le Fils de Dieu, ils participaient à sa gloire. — Et encore : *Je veux que là où je suis, ils soient aussi, pour voir ma splendeur* (2), non pas qu'il voulût tirer de là quelque vaine gloriole, mais voulant que ses disciples participassent à sa gloire. C'est d'eux encore qu'Isaïe disait : *De l'Orient j'attirerai votre race, et de l'Occident je vous ramasserai. Je dirai à l'Aquilon : Amène ; à l'Auster : N'arrête pas. Attire mes fils du plus loin, et mes filles des extrémités de la terre ; attire quiconque a été appelé en mon Nom, car dans ma Gloire, je l'ai préparé, fait et formé* (3). — Et pourquoi cet appel ? C'est que, *partout où est*

(1) Jean, xv, 16.
(2) Jean, xvii, 24.
(3) Isaïe, xliii.

le cadavre, là se réuniront les aigles (1). C'est nous que Dieu a formés, nous qu'il a préparés, pour que, réunis autour de Lui, nous participions à sa gloire ! »

IX

Ces grandes considérations nous ont absorbés longtemps ; mais aussi elles établissent les fondements vraiment métaphysiques pour la théorie de la Création, et elles nous expliquent le véritable sens de cette proposition : « La gloire extrinsèque de Dieu est la Fin dernière des créatures ».

Ces mêmes principes vont nous fournir la théorie de la Providence et nous permettre de juger cette autre proposition : « On veut la fin avant les moyens ».

Est-ce là un principe tellement absolu qu'on doive l'appliquer à Dieu aussi bien qu'aux hommes? Telle est la dernière question que nous avons à résoudre.

---

(1) Matth., xxiv, 28.

Que cet adage se vérifie dans toutes les entreprises humaines, l'expérience universelle en fait foi. En outre, on peut démontrer qu'à cet égard il y a pour l'homme une nécessité de nature. Je dis « une nécessité de nature », mais de nature finie et contingente. L'homme veut nécessairement le moyen après la fin, parce que sa volonté est un moteur mû, *movens motum*, c'est-à-dire parce qu'elle n'agit que par un *motif*.

On définit le *motif* ce qui porte à vouloir, et cette définition a un double sens que saint Thomas explique en disant : « La volonté est *mue* par l'objet qui est bon et par Celui qui cause la vertu du vouloir (1) ».

D'une part, la bonté de l'objet est, *dans l'ordre intentionnel*, la raison de vouloir, et saint Thomas prouve que pour la volonté humaine aucun objet n'est bon que par sa relation à la Fin dernière ; d'où il conclut qu'un bien particulier ne meut objectivement qu'en tant qu'il est un moyen considéré comme capable de conduire à la béatitude (2). D'autre part, l'acte de vouloir est, *dans l'ordre effectif*, une réalité physique et il est causé par une cause efficiente. « Le vou-

---

(1) I. q. 105. a. 4.
(2) I. II. q. 1. a. 6.

loir, dit encore saint Thomas, n'est rien autre chose qu'une certaine inclination vers l'objet de la volonté qui est le bien universel. Or incliner vers le bien universel appartient au *Premier Moteur* auquel correspond la Fin dernière (1). » D'où cette conclusion que le propre de Dieu est d'incliner intérieurement la volonté humaine vers sa Fin Dernière.

Ainsi, pendant qu'à l'intelligence la Fin dernière se présente comme le bien suprême vers lequel on doit tendre par les moyens proportionnés, en même temps, Dieu cause *effectivement* dans l'âme un amour de ce bien suprême, et cet acte vital est, à son tour, *cause effective* seconde de tous les vouloirs particuliers. On doit donc distinguer dans la volonté deux ordres de causalités : la causalité finale qui dirige les moyens vers la fin, et la causalité effective qui, de l'amour actuel de la fin, passe à l'amour actuel des moyens.

Or, s'il est un principe absolu en métaphysique, c'est à coup sûr le suivant : « Dans l'ordre de la causalité efficiente, la cause précède l'effet, au moins par une priorité logique. » Donc, l'acte d'amour de la fin, acte qui est

---

(1) I. q. 105. a. 4.

cause, précède, au moins logiquement, l'acte d'amour du moyen, acte qui est *effet*. L'homme, de toute nécessité, veut la fin avant le moyen. A la vérité, la fin est le terme vers lequel il marche par l'action, il exécute d'abord les moyens pour atteindre la fin; mais il n'en reste pas moins que l'amour de cette fin est le premier amour d'où partent ses volontés, l'intention de la fin est la première de toutes les intentions. D'où cet adage, nécessairement vrai pour toute volonté humaine : *Primum in intentione, ultimum in executione*, c'est-à-dire : *l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution courent sur la même voie, mais en sens contraire.*

Telle est la loi qui régit la volonté humaine; mais, remarquez-le encore une fois, cette loi provient de ce que la volonté, *cause seconde*, est réellement *mue* par un motif essentiel, et que la vertu de ce motif maintient l'activité de la volonté dans tous les vouloirs particuliers.

Or en Dieu, Cause Première, la volonté n'est pas *mue*. La Volonté Divine pose des intentions, mais ne subit pas l'influence d'un motif. En Dieu, pas de motifs. Donc, il n'y a pas de raison d'appliquer à Dieu la loi suivant laquelle la fin est voulue avant le moyen.

Faisons un pas de plus. Non seulement on ne peut pas prouver que cette loi s'applique à Dieu, mais on peut démontrer qu'elle ne s'applique pas à la Volonté Divine, parce que cette loi, fondée sur le principe de causalité, ne peut atteindre une Volonté qui ne reconnaît aucune cause.

Méditez avec soin le bel article où saint Thomas démontre *qu'on ne peut assigner aucune cause à la Volonté Divine* (1), et vous reconnaîtrez que sa doctrine est la suivante.

La Volonté Divine embrasse à la fois toutes les choses par un seul et même acte, et cet acte a autant de termes *immédiats* qu'il y a de choses voulues. Dans chacune, Dieu veut la bonté propre et formelle qu'il y trouve, et il l'y trouve parce qu'il l'y met. Une chose est-elle *fin*, Dieu la veut comme une fin. Une chose est-elle *moyen*, c'est-à-dire est-elle capable de procurer une fin, Dieu la veut comme un moyen. Une chose a-t-elle une tendance naturelle vers un but, Dieu veut cette tendance et cette relation d'ordre. *Vult ea quæ sunt ad finem ordinari ad finem.* Mais aucune causalité ne rattache ensemble les diverses intentions

---

(1) I. q. 19. a. 5.

divines : aucun motif d'aucun vouloir, aucune influence d'aucune intention sur une autre. L'ensemble des intentions divines ne doit pas être assimilé, comme il en est pour nous, à une chaîne dont les anneaux sont suspendus les uns aux autres ; il doit être comparé à un faisceau de lumière, dont tous les rayons partent d'un même centre, mais dont chacun marche en ligne droite pour atteindre son terme propre.

De cette indépendance des intentions divines, il résulte que, sans vouloir une fin, Dieu peut vouloir qu'un moyen soit ordonné pour cette fin ; que, sans vouloir un but, il peut vouloir qu'un être tende naturellement vers un but. *Vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc* (1). Il veut que la graine soit pour l'arbre, mais ce n'est pas pour l'arbre qu'il veut la graine. Que de graines il a voulues et qui ne germeront jamais ! Il veut que le fruit soit l'aliment de l'homme, et que de fruits tomberont sans servir à cet usage ! Mais tous ces êtres, s'ils n'ont pas atteint toute leur fin, étaient *capables* de l'atteindre, et c'est là une

---

(1) I. q. 19. a. 5.

bonté formelle que Dieu peut vouloir en elle-même.

Sans doute, c'est de Dieu que provient cette ordonnance des choses en vertu de laquelle le moyen est pour la fin. Mais, observez-le bien, cette considération ne provient pas formellement de la Volonté Divine. — Sa raison est dans l'Intelligence Divine; car cette ordonnance est une disposition providentielle, et saint Thomas place *formellement* la Providence dans l'Intelligence, comme nous l'avons fait remarquer avec Molina (1). C'est dire que tout ce qui est et tout ce qui peut être porte l'empreinte de la Sagesse Divine. Dans tous les ordres réalisés ou réalisables, les choses sont reliées entre elles par un conseil, une industrie, une sagacité infinies, qui disposent les moyens pour les fins et les fins particulières pour la Fin dernière de toutes choses, qui est la Bonté Divine. Dieu voit tous ces ordres marqués au coin de sa sagesse; tous sont réalisables dans leurs moindres détails, parce que dans chacun tout est bon de la part de Dieu, et tout est bon,

---

(1) Necesse est quòd ratio ordinis rerum in finem in Mente Divina præexistat. Ratio autem ordinandorum in finem propriè Providentia est. (I. q. 22. a. 1.)

parce que tout est mis en ordre par Dieu. Et lorsque la Volonté Divine décide qu'un de ces ordres sera réalisé, cette Volonté tombe, directement et à la fois, sur l'ordre tout entier et sur chacun de ses éléments. Ce n'est pas pour obtenir telle fin qu'il veut tel ordre, mais il veut tel ordre qui est disposé pour telle fin. *Vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.*

Répétons-le donc : rien en Dieu qui rappelle cet adage : « On veut la fin avant le moyen ». Dieu veut que telle chose soit pour telle fin, mais ce n'est pas parce qu'il veut telle fin qu'il veut telle chose ; c'est-à-dire, encore, il ordonne la créature pour une fin conforme à la nature de cette créature et digne de la Bonté Divine, mais ce n'est pas la volonté absolue d'obtenir cette fin qui le meut à réaliser cette ordonnance.

Tirons tout de suite quelques conséquences. Donc, de ce que la Grâce est un moyen pour conduire à la Gloire, on ne peut conclure que Dieu prédestine à la Gloire avant de prédestiner à la Grâce. — Donc encore, de ce que Dieu donne une grâce qui obtient une œuvre bonne, on ne peut conclure que Dieu a *prédéfini* cet acte avant de donner la grâce. — Donc enfin, de ce que Dieu donne une grâce *qui est* efficace, on ne peut conclure que Dieu la donne, *parce qu'elle est* efficace.

Je pourrais m'arrêter là ; car, affirmer l'indépendance mutuelle des diverses intentions divines, c'est nier l'application aux Conseils divins de l'adage humain : « on veut la fin avant les moyens », et par conséquent décider la question que je m'étais posée. Mais les éléments de la discussion précédente nous permettent de faire un dernier pas, et de nous demander si on ne peut pas concevoir un ordre logique dans les intentions divines, et quel est cet ordre de raison.

Nous venons de le démontrer par saint Thomas : rien, dans l'Acte divin, ne relie ensemble les intentions qui aboutissent à des termes différents. Mais nous pouvons ajouter, comme formule restrictive : rien , *sinon les liens qui rattachent ensemble ces termes eux-mêmes.* Je m'explique. Il est des choses que Dieu ne peut pas vouloir seules ; par exemple : il ne peut vouloir une fin qui dépend essentiellement d'un moyen, sans vouloir ce moyen ; il ne peut vouloir qu'un fils soit engendré, sans vouloir qu'un père engendre ; il ne peut vouloir qu'une pierre tombe suivant les lois ordinaires, sans vouloir qu'elle suive la verticale. On peut donc admettre, entre les diverses intentions Divines, des liaisons de raison et des relations logiques, pourvu qu'on ne fasse là que transporter dans

le concept même de ces intentions les liaisons et les relations qui sont réelles dans les termes des intentions. Ce n'est là, je le reconnais qu'un artifice de raison, mais c'est un artifice légitime.

Or, parmi ces relations réelles entre les créatures, je rencontre la relation de temps et la succession d'existence. Le moyen existe avant la fin ; la marche vers le but est antérieure, au repos dans l'arrivée. Donc, si j'applique la règle précédente et si je transporte dans les intentions Divines l'ordre que je vois exister dans les choses, je dois conclure que *Dieu veut le moyen avant la fin*, ou, pour employer la formule de Molina, *qu'en Dieu, l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution se déroulent dans le même sens.*

Mais cette proposition est trop importante, pour que nous nous contentions d'une démonstration aussi subtile. Eclairons-la donc directement dans la lumière de la Vie Divine, puisque la raison, guidée par la Foi, peut dire quelque chose de cette Vie ineffable, et reconnaître comment elle diffère de la nôtre.

La vie humaine attire à elle du dehors, et se nourrit par *intussusception*, parce que nous avons une fin à acquérir. La Vie Divine est toute d'ex-

pansion, parce qu'elle est la Vie du Principe.— La vie humaine change et se perfectionne à mesure qu'elle attire à elle sa fin, ou plutôt à mesure qu'elle s'attire vers sa fin; la Vie Divine est immuable, parce qu'elle est en elle-même infinie, et qu'elle est la Fin de tout ce qui est hors d'elle.

Les caractères inverses se reconnaissent spécialement dans la vie de la volonté. Bien et volonté sont des termes corrélatifs qui se définissent l'un par l'autre : la volonté est la faculté du bien, le bien est l'objet de la volonté. Mais la Volonté Divine et la volonté humaine regardent le bien sous deux visées qui vont, pour ainsi dire, à l'encontre l'une de l'autre. La volonté humaine est bonne, lorsqu'elle s'emplit du bien; la Volonté Divine est la source bouillonnante du bien. — La volonté humaine est liée nécessairement à sa Fin Dernière par un désir qui est le motif de tous ses desseins et le moteur de toutes ses intentions ; quant à la Volonté Divine, infiniment satisfaite dans sa Propre Possession, elle est totalement indépendante de tout ce qui est au dehors ; rien ne la meut, et elle ne sort d'elle-même que par une libre inclination de sa Bonté.

De là résulte un ordre inverse dans le mouvement réel de la volonté humaine et le

mouvement logique de la Volonté Divine.

Notre volonté, puisant toute son activité dans son désir de la Fin Dernière, se porte sur ce qui présente le caractère de fin, avant de se porter sur ce qui n'est qu'un moyen. Lorsque nous formons un plan, nous décrétons d'abord la fin, et notre décret, descendant de la fin aux moyens intermédiaires, parvient ainsi jusqu'au moyen qui est le dernier dans l'ordre de l'intention et le premier dans l'ordre de l'exécution. Notre décret tout entier est donc comme une chaîne fixée à la Fin Dernière et attirant tout vers cette Fin, parce que l'amour de cette Fin la tient toujours tendue.

Mais en Dieu pas de fin à acquérir, pas de motif ; rien que les intentions d'une Bonté toujours libre : — Bonté libre en créant, et en donnant à la créature de trouver son bonheur dans l'acquisition de sa Fin Dernière ; — Bonté libre dans la conservation de cette activité qui entraîne chaque créature vers sa perfection finale ; — Bonté libre dans la sollicitude à guider cette activité dans la bonne direction ; — Providence *gratuite*, dans ce sens que Dieu ne doit rien à aucune créature, et qu'il ne se doit qu'à Lui-même d'exécuter ses propres desseins.

Chaque don reçu dans l'ordre de la nature (et que dirais-je de l'ordre de la grâce !) est, pour

chaque créature, aussi gratuit que le don de la création, car aucun don n'oblige Dieu à faire une nouvelle aumône. Toute graine a pour fin de devenir plante, tout œuf s'efforce d'éclore, toute vie de s'épanouir. Que de grains, que de germes, que d'embryons périssent sans qu'on ait le droit d'accuser la Providence d'injustice ! Dieu conduit chaque être vers sa fin ; c'est vrai, mais il faut ajouter que Dieu peut toujours s'arrêter là où il lui plaît. Si donc on veut une métaphore pour exprimer la motion Providentielle, il ne faut pas la comparer à une attraction par un fil qui ne peut ni se détacher ni se rompre, mais à une propulsion par un souffle qui vient d'où il veut et va où il veut. Car l'amour de Dieu n'aspire pas le bien, mais l'*expire.*

Cette métaphore n'a pas seulement l'avantage de mettre en lumière la gratuité de l'action Providentielle ; elle montre, en outre, ce que nous avons déjà démontré, à savoir que chaque intention Divine atteint immédiatement son terme, sans qu'elle ait à traverser toute une chaîne de fins et de moyens. Chaque intention Divine aboutit *immédiatement* à une action. D'où résulte la proposition : En Dieu, *l'ordre d'intention est le même que l'ordre d'exécution.*

On a donc tort de ne voir dans cette proposition de Molina qu'un postulatum ingénieux, ima-

giné pour les besoins d'un système ; loin de là, elle s'appuie sur les notions les plus profondes et les plus absolues de la métaphysique ; sans elle, on ne peut guère se rendre compte de l'action Providentielle sur le monde. Mais ce principe acquiert une importance extrême lorsqu'il s'agit de la Grâce et de la Prédestination ; car il est comme un phare qui montre un passage facile entre les hérésies du Pélagianisme et du Jansénisme, comme un traité de concorde entre l'efficacité de la Volonté Divine et la liberté de la volonté humaine.

L'intention de Dieu est de *pousser* l'homme par la Grâce vers sa Gloire. — Cette intention est toujours *gratuite* et précède tout mérite ; car elle n'a pas de motif et elle sort de la pure Miséricorde. — Cette intention est toujours *efficace*, car rien ne peut empêcher Dieu de produire dans l'âme de salutaires impulsions, comme il veut et quand il veut. — Cette intention laisse l'homme toujours libre ; car elle ne se propose pas absolument de produire le consentement, mais de fournir l'acte que l'homme puisse s'approprier par le consentement, et de soutenir la volonté consentante. Si l'homme est fidèle à la grâce, une nouvelle touche gratuite le pousse plus loin vers la Fin bienheureuse. Si l'homme est infidèle à la grâce, il *tombe* de lui-

même dans l'ordre de la Justice, à moins qu'une nouvelle impulsion Divine ne le reporte dans l'ordre de la Miséricorde.

Telle est la manière dont Molina conçoit la théorie de la Grâce et de la Prédestination. Cette conception fait-elle Dieu moins grand que la conception de Bañes ?

X

Parvenu au terme de cette longue étude de métaphysique, il semblerait bon d'en recueillir toutes les conclusions dans un résumé clair et méthodique. Mais, puisqu'en théologie l'autorité est d'un grand poids, je préfère renvoyer le lecteur à un enseignement qui s'impose de lui-même. Je veux parler de cette véritable *Somme théologique* que S.Jean Damascène a intitulée : *De la Foi orthodoxe*, et dans laquelle il a exposé didactiquement toute la doctrine de l'Église Grecque. Je propose donc, comme Molina l'avait déjà fait, ce grand Docteur pour arbitre.

Si l'on me demande pourquoi j'en appelle spécialement aux Pères Grecs, ma réponse est simple : leur doctrine au sujet de la Grâce se présente avec cet honneur, qu'établie dès

avant l'apparition du Pélagianisme, elle avait si bien confirmé les fidèles dans l'orthodoxie, que cette hérésie n'a pu, malgré tous ses efforts, pénétrer en Orient. En Occident, le ravage fut grand, la lutte terrible, les efforts d'Augustin uniquement appliqués à écraser l'orgueil stoïcien, ennemi impur de la Grâce. Mais, en Orient, l'hérésie ne trouvait aucun appui dans la philosophie universellement admise ; car ce n'est pas un Platon qui eût proféré cet orgueilleux blasphème : « Dieu me fournisse richesse et santé ; quant à la vertu, je m'en charge ».

Les Pères Grecs, dans le calme de l'orthodoxie, étaient donc en mesure de réunir en synthèse les dogmes relatifs à l'action de Dieu et à l'action de l'homme. Voilà pourquoi rien n'est à la fois plus sublime et plus simple, plus métaphysique et plus clair que leur doctrine, telle qu'on la trouve recueillie dans le traité *de la Foi orthodoxe*.

Ici encore, le point de départ est la Bonté. « Parce que Dieu Bon et suréminemment Bon ne s'est pas contenté de sa propre contemplation, mais que, par un excès de bonté, il a voulu qu'il y eût des *enrichis* par ses bienfaits et des *participants* à sa bonté, il a tiré du néant et appelé à l'existence les choses visibles et les choses

invisibles, puis du visible et de l'invisible il a composé l'homme. » (Liv. II, ch. 2.)

Or Dieu a créé l'homme *à son image*, en le faisant raisonnable et libre ;—*à sa ressemblance*, par la similitude de la vertu (ch. 12) (1).

« Un être, ou bien n'est pas raisonnable, ou, s'il est raisonnable, il est libre et maître de ses actes. Ainsi les animaux sans raison ne sont pas libres ; ils sont conduits par la nature, plutôt qu'ils ne la conduisent. Ils ne peuvent aller contre une impulsion physique ; mais, dès qu'ils ont subi une motion, ils se précipitent à l'action. Quant à l'homme, parce qu'il est raisonnable, il conduit la nature plutôt qu'il n'est conduit par elle. Lorsqu'il éprouve une impulsion, il a la liberté de comprimer, s'il le veut, cet appétit, ou de le suivre. Voilà pourquoi on ne loue ni ne blâme les brutes. Mais l'homme est loué ou blâmé » (ch. 27) (2).

« Outre les choses qui dépendent de nous,

---

(1) Il s'agit de la vertu donnée à la nature *innocente*.

(2) Vous remarquez la théorie de l'acte indélibéré. Le rôle de la liberté est de consentir ou de ne pas consentir à cet acte.

il y a des choses qui ne dépendent pas de nous, mais dont les principes ou les causes dépendent de nous, savoir la rétribution de nos actes dans le siècle présent et dans le siècle futur. Tout le reste dépend de la volonté divine. Car la naissance de toutes choses vient de Dieu, mais la corruption a été introduite à cause de notre malice pour notre châtiment et notre utilité. *Quoniam Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione vivorum* (Sagesse, I, 137). De l'homme, c'est-à-dire de la transgression d'Adam, viennent et la mort et les autres peines. Tout le reste doit être attribué à Dieu : à sa puissance créatrice notre naissance, à sa puissance conservatrice notre maintien, à sa providence notre gouvernement et notre salut, et enfin à sa bonté la jouissance éternelle réservée pour ceux qui gardent les dons qu'ils ont reçus » (ch. 28).

« Dieu prévoit tout, mais il ne prédéfinit pas tout. Il prévoit nos actions libres, mais il ne les prédéfinit pas. Car il ne veut ni la réalisation du mal, ni la vertu obtenue par force » (ch. 30).

« Dieu est le Principe et la Cause de tout bien, et, sans son concours et son aide, il nous est impossible de vouloir ou de faire le bien. Mais il

nous appartient ou de rester dans la vertu et de suivre Dieu qui nous appelle, ou de déserter la vertu, ce qui est se mettre dans le mal » (ch. 30).

Tel est l'enseignement des Pères Grecs sur la Grâce et la liberté ; quant à leur théorie de la Prédestination, elle est tout entière contenue dans leur célèbre distinction entre la Volonté *antécédente* et la Volonté *conséquente*.

« Dieu, dit notre saint Docteur, veut *antécédemment* que tous soient sauvés et parviennent à son royaume ; car il ne nous a pas créés pour nous punir, mais pour nous communiquer sa Bonté, parce qu'il est Bon. Cependant il veut que les pécheurs soient punis, parce qu'il est Juste. Il y a donc un premier vouloir, *antécédent et principal*, προηγούμενον, vouloir de bon plaisir, qui procède de Dieu même, ἐξ αὐτοῦ ὄν. Il y a ensuite un second vouloir, *conséquent*, ἑπόμενον, simple permission, dont nous sommes causes. Ce vouloir *conséquent* est tantôt de correction pour le salut, tantôt de réprobation pour le châtiment éternel » (ch. 29).

Ce passage doit nous rappeler le mot de Tertullien : *Deus de suo Optimus, de nostro Justus*. C'est la Bonté qui commence ; le vouloir qui part de Dieu seul s'étend à tous les hommes,

antécédemment à toute détermination humaine. C'est un vouloir de salut et de gloire éternelle. La Justice vient ensuite, et détermine en Dieu un vouloir *conséquent* à nos œuvres.

Mais voici une remarque sur laquelle il ne faut point passer légèrement. Ce vouloir *conséquent* n'a pour objet que la punition. Comment donc est voulue la récompense ? Il faut bien que ce soit par la volonté *antécédente*. — Quelle lumière ! La Volonté « antécédente et principale », la Volonté qui part uniquement de la Bonté, contient donc pour tous les hommes non seulement la Grâce, mais aussi la Gloire. Le juste reste dans le même vouloir de Bonté jusqu'au bienheureux terme. « Ses bonnes actions sont voulues et approuvées par cette Volonté antécédente » (ch. 29). Prévenu par ce vouloir de Bonté avant tout mérite de sa part, soutenu et comme porté par le flot de ce même vouloir pendant toute sa vie vertueuse, il parvient à Dieu sur ce flot qui rentre dans sa source. Quant au pécheur, il sort de ce courant de Bonté ; il *tombe* dehors, suivant l'expression de saint Thomas. Il tombe parce qu'aucun vouloir Divin ne soutient ses œuvres mauvaises ; car « Dieu ne veut les péchés ni par sa Volonté antécédente ni par sa Volonté conséquente. Il se contente de laisser passage au libre arbitre » (ch. 29).

Le pécheur est tombé. Sa relation avec la volonté de Dieu n'est plus la même : il cesse d'appartenir à la Volonté antécédente ; il n'est plus l'objet que d'un vouloir conséquent à sa chute, vouloir de justice et de châtiment, et ce châtiment est essentiellement la privation de la Bonté qu'il a méconnue.

On s'étonne parfois de ne pas trouver dans les Pères Grecs le dogme de la Grâce enseigné avec de longs développements. Mais tout le traité de la Grâce n'est-il pas contenu dans cette distinction entre la Volonté antécédente, toute de bonté, et la Volonté conséquente, toute de justice vindicative ? Que voulez-vous entendre affirmer ?— La gratuité de la Grâce ? Mais la Grâce est l'effet de cette Volonté antécédente qui procède de Dieu seul. — La nécessité de la Grâce ? Mais tout bien procède de la Volonté antécédente. —La gratuité de la Prédestination totale ? Mais le principe et la voie et le terme du salut, tout se rapporte à la Volonté antécédente, tout est voulu et fait par cette Volonté de bonté et de miséricorde, qui ne procède que de Dieu, ἐξ αὐτοῦ ὄν (1). — Le caractère négatif de la

(1) Tertullien expose la même doctrine dans le passage dont j'ai tiré son bel adage :... *apud Deum tam Optimum quam et Justum; de Suo Optimum, de nostro Justum. Nisi*

réprobation? Mais c'est par une chute non voulue par Dieu, que l'homme tombe dans la Volonté conséquente. *Perditio tua, Israel : tantummodo in me auxilium tuum.* (Osée, xiii, 9.)

Il reste toujours un mystère qu'on ne peut sonder ; c'est le mystère même de la Prédestination. Pourquoi saint Pierre est-il prédestiné et Judas réprouvé ?

Devant ce mystère impénétrable, le fidèle se prosterne et adore. Mais l'impie blasphème et demande comment un Dieu bon a pu créer des êtres dont il prévoyait le malheur éternel. Or, si le chrétien doit renoncer à démontrer les mystères de la foi, il doit cependant être toujours prêt à répondre aux objections de l'impiété, et sa réponse doit être telle que le dernier mot reste à la vérité.

Ne nous abusons pas : cette objection, tirée du mystère de la réprobation, est connue et comprise aussi bien des ignorants que des philosophes ; car elle n'est autre chose que l'appa-

---

enim homo deliquisset, Optimum solummodò Deum nosset, ex naturæ proprietate ; at nunc etiam Justum Eum patitur, ex causæ necessitate. (De resurrect. carn., c. 14.)

rente opposition entre la Bonté du Créateur et le malheur de la créature. Or je ne connais personne qui l'ait abordée de front avec autant de hardiesse que saint Jean Damascène dans son magnifique *Dialogue contre les Manichéens* (1). Cette hardiesse n'est-elle pas la meilleure preuve de la sûreté de sa doctrine?

Pourquoi (2), dit le Manichéen, Dieu a-t-il créé le démon? — C'est par bonté et pour le rendre heureux. — Mais Dieu savait que le démon serait malheureux. — N'importe, puisque c'est uniquement par sa faute que le démon se damne. — Je vous l'accorde. Mais, comment un Dieu bon, sachant que le démon se damnerait par sa faute, l'a-t-il créé malgré cette prévision?

Voilà bien l'objection dans toute sa force, et, je le répète, elle se présente d'elle-même à l'esprit de tous; on vous la proposera dans les rues et dans les champs. Il ne suffit pas d'y répondre : c'est un mystère, il faut montrer au moins qu'il n'y a pas contradiction.

Répondrez-vous que Dieu avait besoin d'un damné pour manifester sa Justice vindicative? —

---

(1) Voir Migne, *Patrolog. Grecq.*, t. xc.
(2) Ibid., col, 1540.

Mais la Bonté, que devient-elle? — Direz-vous que Dieu satisfait suffisamment à sa Bonté, en accordant au démon la grâce qui donne le « pouvoir » sans lui donner « l'agir » ? — Mais pourquoi un Dieu bon a-t-il refusé « l'agir » ? Pourquoi un Dieu bon a-t-il créé un être qui, par ce refus de grâce efficace, tombe infailliblement dans le malheur ? — Loin de résoudre la contradiction apparente, votre réponse la corrobore.

Eh bien, demandons la réponse à saint Jean Damascène. Le premier mot, dans sa théorie, est à la Bonté; le dernier restera à la Bonté. C'est, dit-il, parce que si la faute future empêchait de créer par Bonté, la malice prévaudrait contre le bien, le mal vaincrait la Bonté de Dieu: *το κακὸν ἐνίκα ἂν τὴν τοῦ Θεοῦ ἀγαθότητα* (1).

Méditez à loisir cette réponse si courte. Le bien est la grâce donnée par la Bonté. Cette grâce est bonne, puisqu'elle contient tout ce qui peut faire le bonheur de celui qui la reçoit et la garde. Elle est bonne; donc Dieu peut la donner par Bonté. Par conséquent, envisagée en elle-même, elle est un *possible* réalisable, elle peut devenir le terme d'un vouloir Divin. Mais, si la prescience du mauvais usage que le pécheur

(1) *Foi orthod.*, liv. 4, ch. 21.

ferait de cette grâce empêchait Dieu de la donner, la malice de la créature fermerait certaines voies à la Bonté du Créateur; un *possible* deviendrait *impossible,* le *mal* vaincrait le *Bien.*

Appliquez maintenant cette même pensée, non plus à une grâce particulière, mais à toute l'histoire d'un damné, et vous comprendrez l'impuissance du mal contre le Bien. Toute cette histoire est Miséricorde du côté de Dieu, méchanceté du côté de l'homme. Mais la prescience de l'abus des grâces est sans influence sur la Volonté *antécédente* de faire du bien.

Telle est la victorieuse réponse du Docteur Grec, et, selon moi, c'est le dernier mot de la question ; car c'est répondre par la notion même du bien et du mal, — du bien toujours puissant, du mal toujours impuissant.

Mais je veux citer tout un passage du *Dialogue,* où saint Jean Damascène montre la distinction qu'il faut faire entre le don fait par Dieu et l'acceptation par l'homme de ce don ; entre la motion qui élève et perfectionne la nature et le mérite ou le démérite personnel ; entre la Volonté *antécédente* qui est cause efficace de tout bien, et la simple permission du mal qui laisse le livre arbitre tomber dans la Volonté *conséquente.*

Le Manichéen demande : Pourquoi le Seigneur a-t-il dit : *Il eût été bon à cet homme de ne pas naître* (Matth. xxvi, 34) ? Et saint Damascène répond (1) :

« Parce que s'il convient que celui qui est bon donne des biens, il y a honte et opprobre, pour celui qui reçoit, à ne pas garder les biens reçus, cette perte ne provenant pas du donateur mais de la propre lâcheté de l'ingrat. Dieu étant bon ne peut pas ne point donner des biens ; il ne peut pas, j'entends par là, il ne veut pas. Mais celui qui se refuse à recevoir ces biens doit s'en prendre à lui-même de ce qu'il devient, *αὐτὸς ἑαυτοῦ αἴτιος* (2), par là même qu'il choisit de refuser au lieu d'accepter. Il n'est donc ni juste, ni convenable, que ce refus d'accepter empêche Celui qui est Bon de bien faire et

---

(1) Migne, col. 1568.

(2) Méditez ces trois mots : *Etre cause de soi-même.* C'est le caractère d'*absurdité* que présente le péché. Saint Anselme s'exprime dans les mêmes termes : Pourquoi le Démon a-t-il abandonné la justice originelle ? Parce qu'il l'a voulu. — *Cur ergo voluit ? Nonnisi quià voluit.....* (sa volonté) *ipsa sibi causa fuit, si dici potest, et effectus* (De casu Diabol., c. 27). — C'est aussi le caractère de malice et de malheur essentiel au péché ; car être sa propre et unique cause, c'est se mettre hors des influences de la Cause de tout bien.

de donner des biens. Car la *malice triompherait de la bonté*, si, pendant que Dieu par Bonté appelle du néant à l'être, il se pouvait que le mal futur, chute volontaire hors du bien, empêchât une création bonne et faite par celui qui est bon.

Aussi le Seigneur n'a-t-il pas dit : « il eût été avantageux *que cet homme* ne naquît point » ; mais : « il eût été avantageux *à cet homme* qu'il ne naquît point ». En effet, il est naturel, il est juste que celui qui est bon fasse du bien et donne des biens ; mais celui qui reçoit ces biens et ne les garde pas change le don en infamie pour lui-même. Car celui qui n'aime pas le bien, par là même n'aime pas le bien qu'il a et ne s'en délecte pas.

« Être » ne dépend pas de nous, mais de Dieu seulement ; « être bon » dépend de Dieu et de nous. Dieu, donc, fait ce qui dépend de lui, c'est-à-dire, nous donne d' « être bien »; ce qui dépend de nous, c'est de garder les biens reçus. Nous le faisons ou nous ne le faisons pas. Mais ce qui dépend de Dieu seul, que nous veuillons ou ne veuillons pas, Dieu le fait. Étant Bon, il donne, pour que le bien soit en nous autant que possible.

...... Dieu fournit à tous l' « être » et l' « être bon ». Comme un soleil, il darde les rayons de

sa Bonté sur toutes ses œuvres. Encore une fois « être » ne dépend pas de nous ; « être bon » dépend de nous. Si nous le voulons et le désirons, nous participerons à sa Bonté, et nous serons ainsi dans la lumière pendant l'éternité. Si nous sommes lâches, si nous nous aveuglons nous-mêmes, si nous n'aimons pas le bien, nous serons exclus de sa participation. Il ne faut donc pas qu'à cause de notre lâcheté, la bonté retienne ses bienfaits, dont le premier est le don de l'« être ». Il ne faut pas que notre malice triomphe et rende stérile la Bonté Divine. Car s'il en devait être ainsi, aucun des êtres n'existerait, puisqu'aucun des êtres ne fait un digne usage de cette Bonté, et qu'à comparer à Dieu tous les êtres créés, ils sont, en stricte justice, indignes d'être »!

APPENDICE

DOCTRINE DE SAINT THOMAS SUR LA VOLONTÉ HUMAINE

En tout ce que j'ai dit sur la nature de la volonté humaine, et sur l'opération de Dieu dans cette volonté, j'ai cherché à m'inspirer de la doctrine de saint Thomas, comme on peut s'en convaincre par les nombreuses citations sur lesquelles je me suis appuyé. Mais les exigences de la discussion ne m'ont pas permis de suivre l'ordre adopté par le saint Docteur dans son enseignement. En outre, les idées restant les mêmes, les termes qui les expriment varient dans l'École avec le temps et les systèmes. Je crois donc utile de donner ici un court résumé de l'enseignement de saint Thomas dans les termes mêmes qu'il a employés. Le lecteur jugera mieux si la doctrine que j'ai expliquée rend la pensée du Prince de l'École.

I

La volonté est une puissance *appétente*, *potentia appetitiva*, dont l'objet est le bien en général, *bonum in communi*, c'est-à-dire tout ce qui est présenté comme bien par l'intelligence. (I. II. q. 8. a. 1.)

On distingue entre ce qui est bien par soi-même, *bonum propter se*, et ce qui est bien par autre chose, *bonum propter aliud*. Ce dernier bien est un *moyen* pour parvenir à une *fin* qui est bonne par elle-même.

« La volonté, en tant que puissance, s'étend à la fin et à ce qui conduit à la fin... Mais le vouloir, en tant qu'il signifie l'acte de volonté, n'est proprement que de la fin... Car la volonté ne se porte sur les moyens que parce qu'elle se porte vers la fin, et ce qu'elle veut en eux, c'est la fin. » (q. 8. a. 2.)

On peut vouloir explicitement la fin sans vouloir explicitement le moyen; mais lorsqu'on veut le moyen, on veut en même temps la fin et le moyen, et cela par un même acte. (q. 8. a. 3.)

Comme c'est la raison qui voit la relation du moyen à la fin, on ne peut vouloir le moyen que sous l'œil de la raison qui préside au choix. « Le *vouloir* ne désigne qu'une simple appétence; ainsi vouloir quelque chose se dit de l'appétence d'une fin qu'on

veut pour elle-même. *Choisir* est appéter une chose pour en obtenir une autre ; aussi le choix, *electio*, ne s'adresse qu'aux moyens. (I. q. 83. a. 4.)

« Le libre arbitre nous donne le pouvoir d'*accepter* une chose en refusant l'autre, ce qui est choisir. C'est donc dans le choix qu'il faut étudier la nature du libre arbitre. » Or dans le choix, la raison a son rôle aussi bien que l'appétence, « puisque l'objet de l'élection est le moyen ». Voilà pourquoi Aristote appelle le libre arbitre, tantôt *intellectus appetitivus*, tantôt *appetitus intellectivus*. (q. 83. a. 3.)

Mais « vouloir et choisir procèdent de la même faculté. Donc la volonté et le libre arbitre ne sont pas deux facultés mais une seule. » (q. 83. a. 4.)

Cependant il y a lieu de distinguer entre la volonté et le libre arbitre, comme entre le vouloir et l'élection.

« Suivant le Philosophe, l'élection diffère du vouloir, en ce que le vouloir, à proprement parler, est de la fin elle-même, et que l'élection est du moyen. Ainsi le vouloir simple est la même chose qu'un *vouloir naturel*, et le choix est la même chose qu'un *vouloir rationnel*, et c'est l'acte propre du libre arbitre. *Sic simpliciter voluntas est idem quod « voluntas ut* NATURA. » *Electio autem est idem quod « voluntas ut* RATIO » *et est proprius actus liberi arbitrii.* » (III. q. 18. a 4.)

II

Cette distinction est de la plus haute importance. On peut dire que c'est la clef de la théo-

rie de saint Thomas. Approfondissons-la donc.

On appelle *naturel* ce qui convient à la substance même d'une chose. Ce qui est naturel à un être, existe par soi-même dans cet être, ou, comme on dit, en vertu même de la nature de cet être. (I. II. q. 10. a. 1.)

Or, la volonté est fondée sur une nature; elle doit donc avoir un mode d'agir qui rappelle la nature, puisque toute cause inférieure conserve par participation quelque caractère de la cause supérieure. Elle doit avoir un certain mode naturel d'agir. Elle doit vouloir quelque chose naturellement. (q. 10. a. 1 ad. 1um)

Ce vouloir naturel a pour objet le bien en général, la fin dernière de l'homme, et tout ce qui convient à sa nature. (q. 10. a. 1. in corp.)

Saint Thomas a l'habitude d'appeler *volontaires* les actes délibérés et libres; de même, il réserve plus spécialement le mot *volonté* à la faculté maîtresse de son acte. Mais il a soin de bien établir la remarque suivante :

Le mot *volonté* peut s'entendre de la puissance appétente considérée comme *nature*. Or, comme nature, la volonté a un mode d'agir qui est déterminé. Car il est de l'essence de toute nature d'être déterminée. (q. 10. a. 1. ad. 1 um)

Ainsi, considérée comme *nature*, la faculté appétente est déterminée à une seule chose. Considérée comme *volonté*, elle n'est pas déterminée à une seule

chose. La *volonté* est le principe des actes qui peuvent être ainsi ou autrement. La *nature* est le principe des choses qui ne peuvent pas être autrement qu'elles sont. (I. q. 41. a. 2.) — On en conclut « que la volonté considérée comme nature veut quelque chose naturellement. C'est ainsi que la volonté humaine tend naturellement vers la béatitude ». (Ibid. ad 3um.)

Ce vouloir est déterminé, inaliénable.

On peut donc dire, et que la volonté est *déterminée,* et qu'elle n'est pas *déterminée.* Comme nature, elle est déterminée, puisque « toujours à une nature correspond *une chose unique* proportionnée à cette nature » Ce quelque chose, ce *un*, qui correspond à la volonté considérée comme nature, est le *bien* en général. *Cum igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod « unum » commune, scilicet « bonum ».* (I. II. q. 10. a. 1.) La volonté est donc *déterminée* naturellement au bien en général. Mais le bien considéré comme un *universel* contient beaucoup de biens particuliers, et la volonté déterminée au bien n'est pas *déterminée* à aucun de ces biens. *Sub bono autem communi multa particularia bona continentur ad quorum nullum voluntas determinatur. (Eod. loc.,* ad 3um.)

Qu'on fasse attention à ce langage réaliste du saint Docteur. La volonté est déterminée *au bien*; elle n'est pas déterminée *aux biens.* Voilà ce qui concilie tous les textes qu'on accumule dans un sens ou un autre. C'est comme *nature*

que la volonté est déterminée au bien, et comme *faculté libre* qu'elle n'est déterminée à aucun bien particulier.

Or, tout ce qui se trouve dans un être a son principe dans la nature de cet être. Ainsi, les principes de toute connaissance intellectuelle sont *naturellement* connus. Il faut de même que les mouvements volontaires aient pour principe quelque chose qui soit *naturellement* voulu. (I. II. q. 10. a. 1.)

Il est donc de l'essence même des vouloirs les plus libres de contenir un vouloir *naturel* du bien et de la fin dernière. Par là nous arrivons à ce remarquable théorème :

Le principe de l'indétermination même de la volonté doit se trouver dans son vouloir naturel et déterminé.

III

J'ai longuement insisté dans cet ouvrage sur la différence entre l'acte indélibéré et l'acte délibéré ; le premier étant l'acte de la volonté comme nature, le second étant le même acte, mais accepté par le libre arbitre. Saint Thomas n'emploie pas souvent cette distinction. J'ai déjà dit qu'il s'attache à l'étude des vouloirs délibérés, et qu'il entend d'ordinaire par

actes *volontaires* les actes émanant de la volonté délibérante et libre. Mais, dans un acte volontaire, il a grand soin de distinguer la part de la nature et la part de la liberté, bien qu'en des termes différents des nôtres.

En effet, il traite de la motion de la volonté dans deux questions successives. Dans la première, il montre que la volonté a besoin d'être mue, et pour cela il s'appuie sur la nature de la volonté considérée comme puissance appétente, cest-à-dire comme *nature*. Dans la seconde, il examine la liberté de cette même volonté en chacun de ses actes volontaires, c'est-à-dire délibérés. Etudions ces deux questions.

1° *De motivo voluntatis* (I. II. q. 9).

La volonté est mue par l'objet, qu'il lui soit présenté par l'intelligence (art. 1), ou qu'il lui soit présenté par le sens (art. 4). « L'objet meut en déterminant l'acte par manière de principe formel; car c'est le principe formel qui spécifie l'acte dans toutes les choses naturelles, comme l'échauffement est une détermination qui procède de la chaleur » (art. 1).

Méditez cette phrase. Le saint Docteur n'accorde donc pas à l'objet une causalité proprement efficiente, mais simplement formelle. C'est l'objet qui détermine que l'acte soit tel, mais il faut aller chercher ailleurs la cause de la

substance même de l'acte. On pourrait peut-être rendre cette pensée par la comparaison du sceau qu'on imprime sur la cire. C'est le cachet qui détermine la *forme* de l'empreinte; mais cette empreinte est effectivement produite par la main qui *applique* le cachet, et lui communique son énergique pression, *movet et applicat* (1).

La volonté est mue par l'appétit sensitif, en ce que l'accord entre la passion et l'objet présenté est une sorte de bien qui attire la volonté (art. 2).

La volonté se meut elle-même « puisqu'elle est maîtresse de son acte, et qu'en elle est le vouloir et le non-vouloir ». Mais ce domaine se borne au choix des moyens. Mue à vouloir la fin, elle se meut à vouloir les moyens (art. 3).

Il faut donc de toute nécessité un moteur extérieur, ne serait-ce que pour éveiller la faculté et pour l'appliquer à un premier vouloir, par le moyen duquel elle puisse se mouvoir elle-même (art. 4).

Le seul moteur *extrinsèque,* qui atteigne *intrinsèquement* la volonté humaine, est Dieu, et cela pour deux raisons : Aucun mouvement *naturel* ne peut être causé dans un être, sinon par la cause de la nature même de cet être. Or, Dieu seul est cause, par voie de création, de la puissance appétente. —

(1) De là vient que souvent saint Thomas unit ces deux influences de la Cause Première et les exprime par le seul mot : *movet.*

La volonté étant ordonnée vers le bien universel, il ne peut y avoir d'autre cause naturelle de son vouloir que Dieu, qui est le Bien Universel (art. 6).

Par ce résumé, on voit que, dans toute cette *question*, saint Thomas n'invoque que des principes généraux, fondés sur la *nature* même de la puissance appétente. Aussi affirme-t-il ces principes sans distinguer aucunement entre les vouloirs indélibérés et les vouloirs délibérés. Il ne considère la volonté que comme une nature qui a besoin d'être mue, et il énumère les motions physiques qui déterminent l'acte de volonté à *être* et à *être tel*. Encore une fois, bien que saint Thomas ait surtout en vue l'acte proprement dit *volontaire*, il n'en parle qu'au point de vue de la réalité physique, et il ne s'inquiète pas s'il est libre et délibéré.

Mais la *question* suivante a précisément pour objet de reconnaître le caractère de liberté que possède l'acte volontaire.

2° *De modo quo voluntas movetur* (I. II. q. 10).

Il faut, comme fond de tout acte de la volonté, quelque chose qui soit *naturellement* voulu. C'est le terme d'un acte qui est *volontaire* dans le sens qu'il procède de la volonté considérée comme nature, mais cet acte n'est pas libre (art. 1).

La volonté n'est mue *nécessairement* que par la béatitude complète. Elle n'est mue *nécessairement*

par aucun objet fini, ou qui se présente avec quelque apparence de non-bien, parce qu'un tel objet ne remplit pas la faculté (art. 2).

La volonté n'est pas mue nécessairement par l'appétit inférieur (art. 3).

La volonté n'est pas mue nécsssairement par Dieu. « Il est dit dans l'Ecclésiastique, ch. 15 : *Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui*. Donc Dieu ne meut pas la volonté de l'homme de manière à rendre l'acte nécessaire. En effet, comme le dit saint Denys, il appartient à la Providence Divine, non de corrompre la nature des choses, mais de la conserver. Aussi Dieu meut chaque être suivant son caractère, de telle sorte que, sous la Motion Divine, les effets produits par les causes nécessaires suivent nécessairement, et des causes contingentes suivent des effets contingents. Or, la volonté est un principe actif *qui n'est pas déterminé à un acte*, mais qui s'étend indifféremment à plusieurs. Donc Dieu la meut de telle sorte qu'il ne la détermine pas nécessairement à un acte. Ainsi le mouvement de la volonté reste contingent, et n'est pas nécessaire, sinon dans le cas où elle est mue naturellement » (art. 4).

Je crains de m'abuser, puisque les Thomistes ont lu et relu ce beau passage. Mais, en vérité, il me semble que saint Thomas n'aurait pu s'exprimer avec plus de précision, s'il s'était formellement proposé de réfuter le système Bannésien

Remarquez, en effet, les expressions du saint Docteur. Il ne se contente pas de dire que la volonté est libre sous la motion Divine. Comme s'il avait prévu l'assurance des Bannésiens à soutenir que l'acte peut être simultanément prédéterminé et libre, saint Thomas répète sous toutes les forces que l'acte volontaire n'est pas *déterminé*, qu'il n'a pas lieu *nécessairement*, qu'il reste *contingent*. Il a soin d'opposer ces actes volontaires aux actes de la volonté, qui, bien que spontanés, sont nécessaires, parce qu'ils procèdent uniquement de la nature.

Remarquez encore que, dans cet article, le mot *nécessaire* est pris au même sens que dans les trois autres articles de la même question. Or, dans le second, il est clairement défini par cette phrase : « La volonté peut se porter aux termes *opposés. Donc elle n'est pas mue de façon à se porter nécessairement à l'un d'entre eux* (1). D'ailleurs, dans le corps de l'article, on explique que ces deux termes opposés sont le vouloir et le non-vouloir.

Ainsi donc, soit qu'il s'agisse dans l'article 4e de cette motion de la Cause Première qui est es-

---

(1) *Sed contrà :* Voluntas se habet ad opposita. Non ergò, ex necessitate movetur ad alterum oppositorum (q. 10. a 2).

sentielle à tout acte de la volonté, soit que saint Thomas veuille parler ici spécialement des inspirations particulières que Dieu cause immédiatement dans l'âme : dans les deux cas, la motion de Dieu est telle que l'acte volontaire reste *contingent*, c'est-à-dire peut être ou ne pas être ; et c'est la liberté humaine, et la liberté seule, qui lève cette contingence.

IV

Si maintenant nous comparons les deux questions 9e et 10e, nous obtenons de nouvelles lumières sur la véritable doctrine de saint Thomas. Dans la 9e question, *de motivo*, le Docteur Angélique énumère toutes les causes physiques de l'acte volontaire, tous les *moteurs*. Dans la 10e question, *de modo*, il recherche la manière dont cet acte a lieu. Mais il ne s'agit pas de quelque *mode* réel rentrant dans les catégories d'Aristote. Car saint Thomas n'étudie que les caractères de nécessité ou de contingence. Or je ne sache pas que jamais philosophe ait poussé l'amour des formalités jusqu'à considérer la *nécessité* ou la *contingence* comme de petites entités réelles surajoutées à la substance des

choses. Ce ne sont que des manières d'être, des caractères, qui n'ajoutent rien aux réalités physiques.

Mais, par là même, saint Thomas nous apprend que la liberté de l'acte volontaire n'ajoute aucune réalité physique à l'acte considéré en lui-même. Donc l'acte délibéré et consenti ne diffère pas physiquement de l'acte indélibéré produit par la volonté sous l'influence des causes motrices, et le consentement n'est qu'une sorte de *réflexion* de l'acte sur lui-même. C'est précisément le fond de la doctrine que j'ai exposée.

V

On peut donc résumer toute cette doctrine dans le langage même de saint Thomas.

1° La cause première MEUT intrinsèquement la faculté appétente, par une motion qui est indifférente à toute formalité déterminée, par là même que c'est une motion universelle. En même temps, Dieu meut objectivement la volonté, en se voilant sous le concept du bien universel, bien indéterminé par là même qu'il est universel.

2° Dieu, comme Gouverneur Suprême, détermine par sa Providence chaque acte particulier, soit en *appliquant* la faculté par le moyen des causes secondes à un objet déterminé, soit en entrant immédiatement dans l'âme par une inspiration formellement divine.

3° La réalité physique de l'acte étant ainsi constituée et produite dans la faculté considérée comme nature, l'âme tout entière, raison et volonté, se replie par la délibération sur cet aliment fourni à son activité. La volonté, laissée maîtresse de ce qui passe en elle, prend possession de cet acte par le consentement ou le rejette par le dissentiment, *car en elle est le vouloir et le non-vouloir*.

4° Par le consentement libre, l'acte devient formellement volontaire, imputable, moral, digne de récompense ou de châtiment.

Note : Pendant que cet appendice était sous prese, *il a paru* chez Lecoffre un remarquable ouvrage intitulé : *Saint Thomas et le Thomisme*, par E. C. Lesserteur, professeur de théologie. Nous en conseillons vivement la lecture à tous les amis de saint Thomas.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. v

LIVRE PREMIER, HISTORIQUE. 1

LIVRE DEUXIÈME, DOCTRINES. 77

LIVRE TROISIÈME, DE LA CAUSE PREMIÈRE. . . 165

LIVRE QUATRIÈME, DE LA CAUSE FINALE. . . . 247

APPENDICE. 353

POITIERS. — TYPOGRAPHIE OUDIN.

REGNON, Theodore de.
Bañes et Molina.

